دكتور عباس محمد حسن سليمان

الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي

(محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده)

١٩٩٨

دار المعرفة الجامعية
ش سوتير . الأزاريطة . ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس . الشاطبي . ت ٥٩٧٣١٤٦

الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي

(محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده)

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــــداء

إلـى روح أمـي الخالـدة

عبـاس سليمـان

مقدمـــة

لا شك أن الحضارة الإسلامية قد اهتمت بجميع مجالات الفكر الإنساني، حيث اشتمل التراث الإسلامي على كل أو معظم العلوم والمعارف التي أسهمت في تقدم الفكر الإنساني بعامة، والإسلامي منه بخاصة - تقدماً ملحوظاً. إلا أنه من الملاحظ، أن أكثر الدراسات أو البحوث التي عالجت أو استعرضت جوانب معينة من التراث الإسلامي، قد انحصر معظمها على ما أنجزه المسلمون فيما قبل القرن السادس الهجري. وربما كان السبب في هذا يرجع إلى أن مصادر المعلومات التي بين أيدينا عن هذه الفترة أكثر وأشد خصوبة، والصورة التي في أذهاننا عنها أوضح وأدق.

وأغلب الظن، أن هذا لا يمت بصلة إلى ضعف الفكر الإسلامي وجموده، وإنما يرجع إلى الظروف السياسية التي مر بها العالم الإسلامي ابتداءً من النصف الثاني من القرن السابع الهجري. فطبيعة هذه العصور تنسجم مع الرؤية المعرفية للعلم والثقافة آنذاك، تلك الرؤية التي تشكل الأساس والبنية التحتية لكل أفكار المسلمين ونظرياتهم في التعاليم العقلية والحكمية وعلومها. وليس هذا فحسب؛ وإنما أدركنا على ضوء هذه الطبيعة العلاقة بين علم الكلام والفلسفة أو ما أطلق عليه الطريقة الجديدة في الكلام، باعتبارها أحد العناصر الأساسية التي شكلت تلك البنية التحتية التي كان عليها المجتمع الإسلامي في هذه العصور. تلك البنية التي نسعى للكشف عن عناصرها - بدقة - من خلال استخدامنا لرؤية نقدية؛ لنستنتج في النهاية الأسباب الحقيقية وراء التدهور الحضاري للمسلمين؛ ثم نطرح بعد ذلك البدائل التي تضيء الطريق أمامهم

للنهوض الحضارى مرة أخرى.

ولما كانت أية دراسة علمية إنما تقدر أهميتها بحسب ما يتطلبه المناخ الثقافي والعلمي السائد، فإن هذه الدراسة ترجع أهميتها في مجال الدراسات الإسلامية المعاصرة، إلى أنها تبين الجهد الذي بذلته الحضارة الإسلامية للتعريف بمشكلاتها الفكرية والإنسانية وتحليلها. وتقدم فكرة واضحة عن طبيعة الحلول التي قدمتها الثقافة الإسلامية لهذه المشكلات، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، تبين لنا قدرة الفكر الإسلامي على التفاعل مع الفكر الفلسفي الدخيل، مما يستدعي مراعاة هذا الجانب في ثقافتنا المعاصرة، بما يوفر إمكانية التفاعل الإسلامي مع الفكر الغربي الآن.

ويكفي أن نقول: إن الفكر الإسلامي ودوره في النهوض بالمجتمع العربي المعاصر، لا يقل أهمية عن دور العلم والتقنية الحديثة. إلا أن ذلك يقتضي تضافر جهود الباحثين في عقلنة الواقع العربي الإسلامي المعاصر، للانفتاح على التجربة الغربية ـ فكراً وعلماً ـ والدخول في حوار حقيقي وشامل معها.

واللّه أسأل التوفيق والسداد

بيروت في ٢٨/ ١٢/ ١٩٩٧ م

د. عباس سليمان

البــاب الأول

تطور علم الكلام الإسلامي
إلى الفلسفة ومنهجها

تمهيد

نشأ علم الكلام في بداية القرن الثاني للهجرة على يد المعتزلة، وإن كانت المشكلات الدينية قد ظهرت قبل ذلك بنصف قرن من الزمان، حينما وقع الجدل حول مشكلة «مرتكب الكبيرة» ومشكلة «القدر»(١)، مما يمكن اعتباره إرهاصاً مبكراً لعلم الكلام.

ولما كان رأينا يتمثل في أن نشأة علم الكلام باعتباره نسقاً كلامياً مرتبطة بنشأة المعتزلة، فلا بد من الإشارة إلى الحادثة المشهورة في نشأتهم، والتي تناقلتها معظم كتب الفرق الإسلامية؛ إذ إنها تمثل المنطلق الأول لنشأة حركة الاعتزال. وفي رواية الشهرستاني لهذه الحادثة، أنه «دخل واحد على الحسن

---

(١) لقد ظهر في المحيط الإسلامي في أواخر القرن الأول للهجرة، أن وجد جماعة من الناس يتحللون من الشريعة ويتعللون بالقدر، فيما يفعلونه من ارتكاب المعاصي والإتيان بالآثام. وهو ما جاء يشكوه أحد المخلصين من المسلمين لعبد الله بن عمر قائلاً: «ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون، ويشربون الخمر التي حرم الله، ثم يحتجون علينا ويقولون: كان ذلك في علم الله. (طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥ م، جـ ٢، ص ١٦٢). وكذلك لما أصبح بعض حكام بني أمية يتعللون بالقدر في تبرير ظلمهم وبغيهم على الناس.

ويمكن القول: إن هذه الظاهرة في سلوك الناس نشأت لمعالجتها مسألة «الفعل الإنساني» متمثلة في القول بحرية الإنسان في أفعاله وتحمل المسئولية، وهو ما ابتدأه القدرية الأوائل، من أمثال: معبد الجهني وغيلان الدمشقي، ثم طوره المعتزلة فيما بعد فأصبح أصلاً من أصولهم الخمسة سموه بأصل العدل.

البصري، فقال له: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر؛ والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان. ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن؛ فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمى هو وأصحابه معتزلة»[(١)].

ويبدو من هذه الحادثة أن نشأة المعتزلة هي نفسها نشأة علم الكلام، الذي قام ليحل مشكلات دينية كمشكلة مرتكب الكبيرة ووضعه الشرعي. وقد كان هذا الأمر منشأ لظهور فرق أخرى، مثل: الخوارج، والمرجئة، بالإضافة إلى المعتزلة.

وقد وجدنا أن أولى المشكلات التي ظهرت في العالم الإسلامي بسبب انتشار الإسلام، هي مشكلة الألوهية أو «الذات والصفات»، وكان ذلك في أواخر القرن الثاني خاصة عند النظام والعلاف. وقد كانت هذه المشكلة بسبب مواجهة الإسلام لليهود أصحاب التجسيم، والنصارى أصحاب التثليث، والمجوس أصحاب الثنائية. وأما مشكلة النبوة فقد تأخر ظهورها في المحيط الإسلامي، حينما واجه الإسلام أصحاب ديانات الهند وخاصة السمنية والبراهمية.

ولا يخفى علينا انتشار الإسلام في مختلف بقاع العالم، ذلك الانتشار

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠ م. جـ ١، ص ٤٨.

الذي ألزم علماء الكلام أن يسايروا متطلبات الحضارات الجديدة من خلال تفسيرات جديدة للمشكلات التي نتجت بسبب انتشار الدين الإسلامي.

أضف إلى ذلك، أن حركة الاعتزال بعد ذلك عاصرت ـ بدءاً بالعلاف ـ حركة الترجمة في العالم الإسلامي، فكان لا بد للمعتزلة من الإقبال على دراسة الفلسفة حتى يتمكنوا من الدفاع عن الدين الإسلامي، ولا شك أن تأثير الفلسفة في المعتزلة قد ساعد كثيراً في وضع أسس الاعتزال، بل إن مثل هذا التأثير كان قوياً في مباحث الجوهر، والسكون والحركة، وعلم الإنسان، والخلق والتولد... الخ.

ولقد ظلت المعتزلة تمثل الفكر الكلامي إلى بدايات القرن الرابع الهجري، حيث بدأ الانحدار العام الذي أصاب المعتزلة، وكان ذلك بسبب ظهور أبي الحسن الأشعري والأشعرية في الفكر الإسلامي، ومن ثم اتجهت المعتزلة إلى الفكر الشيعي وخاصة الزيدية وقد تسربت أفكار المعتزلة إلى مصنفات الشيعة، وأخذ هذا الاقتراب بينهما يتزايد حتى بلغ غايته على يد نصير الدين الطوسي في القرن السابع الهجري، كما سوف نرى من خلال كتاب «التجريد». وقد تسربت أفكار المعتزلة أيضاً إلى مؤلفات الأشاعرة ابتداءً من القرن السابع الهجري، حيث بدا ذلك واضحاً من خلال كتاب «طوالع الأنوار» للبيضاوي (ت ٦٨٥ هـ)، وكتاب «المواقف» للإيجي (ت ٧٥٦ هـ)، وكتاب «المقاصد» للتفتازاني (ت ٧٩٢ هـ)، وكتاب «لباب المحصل» لابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ).

هكذا، فإننا باكتشاف ما أدت إليه حركة النقل والترجمة في علم الكلام الإسلامي، نكون على علم بالبدايات الحقيقية للصلة بين علم الكلام والفلسفة. إذ إنه بانتقال التراث اليوناني إلى الفكر الكلامي، انتقلت إلينا «النزعة الفلسفية»، التي أعطت معانٍ مختلفة جداً للفكر الكلامي، خاصة عند المتكلمين المتأخرين.

الفصـل الأول

حركة النقل والترجمة
وأثرها في تطور علم الكلام

أولاً: حركة النقل والترجمة وأثرها في الحضارة الإسلامية:

يشير كثير من الباحثين إلى أن اتصال العرب بالفلسفة اليونانية يرجع إلى العهد الجاهلي، حيث كانت الكنائس منتشرة قبل الإسلام في المناطق الممتدة من الإسكندرية إلى سوريا إلى العراق، وهي المنطقة التي انتشر فيها الدين الإسلامي[1]. وعندما قهر العرب المسلمون الامبراطورية الرومانية الشرقية، أمد المسيحيون الشرقيون الذين اعتنقوا دين الفاتحين الجديد (الإسلام) ـ أمدوا المسلمين بأصول علم لاهوتي[2] اختص بهم وحدهم، مستمد من المصدر الهليني ذاته الذي استمد منه علم اللاهوت المسيحي[3]. ويثبت اتصال المسلمين

---

(١) ماكس مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد (ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، للدكتور عبد الرحمن بدوي ـ وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت ـ الطبعة الرابعة، ١٩٨٠ م، ص ٥٣.

(٢) وهذا ما يرجح أن يكون قد حدث بالنسبة للمناقشات التي دارت حول مسألة الجبر وحرية الإرادة الإنسانية، صحيح أن الخوارج كانوا قد طرحوا هذه القضية في مرحلة مبكرة من الحياة الفكرية الإسلامية، إلا أن توسع المناقشات وتعمقها حول هذا الموضوع جاء مباشرة بعد احتكاك العرب المسلمين بالأديرة ومراكز تواجد الرهبان المسيحيين في بلاد الشام أولاً، وفي العراق ومصر بعد ذلك. ولا شك في أن الاتصال بين الطرفين أسهم في تطوير أفكار المسلمين حول قضية الجبر والاختيار التي كان المسيحيون قد اشتغلوا بها لفترة طويلة من الزمان.

(انظر: د. معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي (عالم المعرفة، العدد ١١٥، ١٩٨٧ م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت. ص ١١١ ـ ١١٢).

(٣) أرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي عبده جرجس، راجعه: د. محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣ م، ص ٢٧٤.

بالمسيحيين وجود مخطوطات سريانية من مخطوطات هذه الفترة فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين، ورد هؤلاء الأخيرين على المسلمين[(١)].

وقد استطاع خلفاء المسلمين جلب المخطوطات من بيزنطة (في القسطنطينية) مباشرة، حيث كان الخلفاء يطلبون هذه المخطوطات الأصلية من بيزنطة وكانوا يدفعون في سبيلها مثاقيل من الذهب. وكان البيزنطيون يقيمون ستاراً شديداً حول منابع العلم اليوناني المحفوظة لديهم حتى لا يظفر المسلمون في عصر الازدهار بهذه الكنوز المحفوظة في خزائنهم.

ويمكن القول: إن نفوذ الفلسفة اليونانية إلى الشرق والغرب، يرجع إلى زمن كسرى أنو شروان[(٢)] (٥٣١ ـ ٥٧٩ م)؛ وهو ذلك الملك الذي أعجب بالثقافة الهلينية التي حصل عليها خلال حربه مع سوريا؛ وقد رحب كسرى بالفلاسفة الإغريق الهاربين حين أغلق الامبراطور جستنيان مدارس أثينا[(٣)]،

---

(١) يقول روزنتال: «أما النصارى فإنهم أغفلوا أمر العلم، إلا أنهم حفظوه في كتبهم وخزائنهم إلى أن أتى المسلمون فأحيوا ما عفى عليه الزمن». (انظر: فرانتز روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: د. أنيس فريحة، مراجعة د. وليد عرفات، دار الثقافة، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٨٣ م، ص ١٩٩).

(٢) وهو كسرى أنوشروان بن قباذ بن فيروز، كان ملكاً جليلاً محبباً للرعايا، تام التدبير، فتح الأمصار العظيمة في الشرق، وأطاعته الملوك. (انظر: ابن نباته المصري: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٤ م، ص ٥٧. وانظر: النهضة الفلسفية والأدبية في إيران أيام كسرى في كتاب أرثر كرسيتنس بعنوان «إيران في عهد الساسانيين» ترجمه يحيى الخشاب، راجعه عبد الوهاب عزام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧ م، ص ٤٠٠ ـ ٢٢٤).

(٣) يرى نصري نادر أنه عندما أغلقت مدارس أثينا الفلسفية، لجأ سمبلقيوس الفيلسوف إلى كسرى ملك الفرس وصديق الفلاسفة، وقد ترك سمبلقيوس عدة شروح لنظريات أرسطو. وكان أغلب المعتزلة على صلة بالفرس، حتى إن بعضهم كان من أصل فارسي مثل أبو علي الأسواري. (د. البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥٠ م، جـ ١، ص ٥٥).

وأنزلهم في جنديسابور[١]. وبذلك انتقلت الفلسفة اليونانية إلى الشرق وعن هذا الطريق نفذت إلى العرب، وأثرت أعظم الأثر في الحضارة الإسلامية[٢].

وقد كان للسريان دور كبير في ترجمة الفلسفة اليونانية[٣]، كما كان لهم دور في ترجمة منطق أرسطو، حيث ظلت شهرة هذا الفيلسوف عند السريان زماناً طويلاً، تكاد تكون مقصورة على المنطق وحده. ولكن المنطق عند السريان لم يُعرف خالصاً، بل بشروح وتعديلات علماء المذهب الأفلاطوني الجديد؛ كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألفه باللغة السريانية بولس الفارس لكسرى أنو شروان. وفي هذا الكتاب يجعل العلم أسمى مكانة من الإيمان، وتُعرف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته[٤].

ونستطيع القول، إن للسريان مكانة هامة بالنسبة لمعرفة المسلمين بمؤلفات وكتابات الحضارات الأخرى، خاصة الحضارة اليونانية، وذلك لامتلاكهم ناصية اللغة اليونانية. ولعل أهم مراكز نشر الحضارة اليونانية[٥]،

---

(١) ديلاس أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، ومراجعة د. محمد مصطفى حلمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦١ م، ص ٦٠. وانظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٤٨ م، ص ٢٠. وانظر أيضاً: الفارابي كتاب الجمع بين رأي الحكمين، تحقيق د. ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٠ م. (المقدمة) ص ٤٩، ٥٠.

(٢) يقول رزونتال: «وقد كان من المحال على علماء المسلمين أن يعرفوا على وجه الدقة مدى أثر الحضارة الفارسية وما قدمته للحضارة الإسلامية». (انظر: روزنتال: مناهج العلماء المسلمين، ص ١٩٨).

(٣) انظر: عماد الدين الجبوري: الله والوجود والإنسان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦ م، ص ١١٣. وانظر أيضاً: توينبي: تاريخ الحضارة الهلينية، ص ٢٧٤.

(٤) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٥) يقول بارتولد: «أن المسلمين عرفوا الحضارة اليونانية من الإسكندرية ومدن سوريا». =

كانت: الإسكندرية وجنديسابور وأنطاكية وحران ونصيبين والرها[١]. فالسريان[٢] إذن بادروا بترجمة كتب الفلسفة اليونانية من جهة، بالإضافة إلى الترجمات التي قام بها الفرس من جهة أخرى. وهذه الترجمات هي التي ساعدت علماء الكلام على مطالعة الفكر اليوناني، وقدمت لهم ما يلزمهم من براهين للدفاع عن التوحيد كما فهموه[٣].

الترجمة في العصر الأموي (٤٠ ـ ١٣٢ هـ = ٦٦١ ـ ٧٥٠ م):

يرى (دي بور) أنه يجب علينا أن نلتمس إرهاصات الدراسات الفلسفية في العصر الأموي، تلك الإرهاصات التي نشأت من مؤثرات مسيحية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي ومن مؤثرات فارسية[٤]. ومن ثَمَّتَ يذهب (مارتن بلسنر) إلى أن «الحارث بن كلدة» (ت ٣٣ هـ = ٦٥٣ م) الذي عاصر النبي ﷺ، درس في جنديسابور الواقعة على مقربة من مدينة سوسة القديمة[٥]. كما يذهب (أوليري) إلى أن «خالد بن يزيد» الأموي (ت ٨٥ هـ = ٧٠٤ م) أصبح تلميذ ماريانوس، ودرس على يديه الكيمياء والطب والفلك. وقد ألف

= (ف. بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة حمزة طاهر، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ص ٧٢).

(١) انظر: ماكس مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٣٧ ـ ١٠٠.

(٢) انظر علاقة اللغة السريانية باللغة العربية في مقال الدكتورة زاكية محمد رشدي، بعنوان: «السريانية وعلاقتها بالعربية» (ضمن مجلة الدراسات الشرقية، العدد ٣، ١٩٨٥)، ص ٩ ـ ٢٠.

(٣) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ١، ص ٥٥.

(٤) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٧. وانظر: أوليري: الفكر العربي، ص ٩٧ ـ ٩٨ وانظر أيضاً: مقدمة كتاب «الجمع بين رأي الحكِمين، ص ٥٣.

(٥) مارتن بلسنر: مقال عن العلوم، (ضمن تراث الإسلام، لشاخت وبوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد، مراجعة د. فؤاد زكريا ـ عالم المعرفة، العدد ١٢، القسم الثالث، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨ م، ص ٨٦.

ثلاث رسائل روى في إحداها محادثاته مع ماريانوس، وتروي الأخرى الطريقة التي تعلم بها الكيمياء، وتوضح الثالثة الرموز الخفية التي استخدمها معلموه[1].

ويمكن القول: إن المسلمين عرفوا شذرات من التراث اليوناني في القرن الأول الهجري، إلاّ أن معرفة المسلمين الكاملة بهذا التراث كانت في خلافة العباسيين (١٣٣ ـ ٦٥٦ هـ)، وبخاصة كبار خلفائهم الثلاثة: المنصور (١٣٦ هـ ـ ١٥٨ هـ = ٧٥٤ ـ ٧٧٥ م)؛ والرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ = ٧٨٩ ـ ٨٠٩ م)؛ والمأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ = ٨١٣ ـ ٨٣٣ م).

الترجمة في العصر العباسي (١٣٢ ـ ٦٥٦ هـ = ٦٦١ ـ ١٢٧٤ م):

الواقع أنه صار للخلافة العباسية عقلية جديدة، لم تعرفها الأمة الإسلامية من قبل في تاريخها، تمثلت في ميل أولى الأمر فيها إلى العلم أياً كان نوعه، وإلى البحوث الفكرية على الإطلاق[2]. فالخلافة العباسية ـ كما نعلم ـ فارسية المنشأ، والفرس هم الذين أسسوا دولة العباسيين. وفي هذا يقول دي بور: «ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس، وأزعنوا لمطالبهم وأخذوا يُلبسون حركاتهم السياسية ثوب الدين ويسخرونها لمصلحتهم»[3].

أضف إلى هذا، أن العباسيين نشأوا وتعلموا في كنف الفرس، على الرغم من أنهم من عنصر وأصل عربي[4]. وقد ازدادت مكانة الفرس ـ خصوصاً في عهد المأمون الذي أعطى للعنصر الفارسي سيادة مطلقة في شئون الحكم

---

(١) أوليري: الفكر العربي، ص ٩٧. بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٧١. د. ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٧٥ م، ص ٤٣٣. ابن النديم: الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧١ م، ص ٤١٩.

(٢) د. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٨٢ م، ص ١٦٥.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٧.

(٤) د. ماهر عبد القادر: حنين بن إسحق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧ م، ص ٢٧.

والدولة[1]. وبحكم هذه التنشئة من جهة ومكانة الفرس من جهة أخرى، رغب العباسيون في الاستزادة من العلم، وبذلوا كل ما في وسعهم لتشجيع العلماء والمفكرين، لنقل الثقافات الأجنبية في ميادين الأدب والسياسة والطب والفلسفة والعلوم الطبيعية والفلك. كذلك فإن العباسيين لم يهتموا كثيراً بجنسية المترجم، وإنما كانوا يسألونه الدقة، لأن الغرض الأساسي هو الحصول على المعرفة والعلم[2].

ومن ثَمَّتَ، فإن فترة حكم العباسيين تمثل عصراً برّاقاً ومليئاً بالازدهار، تميز فيه الحكام برعايتهم العظيمة للعلم والمعرفة، وبفيض فضلهم وتحت تأثير تشجيعهم أسهم العلماء إسهاماً عظيماً على طريق تقدّم حضارة العالم. إنه في عهد الانطلاق هذا لبني العباس، ازدهرت الحركة الفلسفية والعلمية الكبرى وشقت طريقها إلى «العصر الذهبي للإسلام»[3].

ويتفق غالبية الباحثين[4] على أن حركة الترجمة في العالم الإسلامي، بدأت في بداية العصر العباسي، وقد مرت الترجمة في هذا العصر بثلاثة أدوار، كما يلي:

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م ص ٤٦.

(٢) د. ماهر: حنين، ص ٢٧.

(٣) د. الدفاع: إسهام علماء المسلمين في الرياضيات، ترجمة د. جلال شوقي، دار الشروق، الطبعة الأولى، ص ٢٥.

(٤) انظر:

ـ د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠ م، ص ٨٩ ـ ١٠٤.

ـ د. توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي (عالم المعرفة ـ ١٩٨٥ م)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٢٦ ـ ١٣٠.

ـ دافيد سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق د. جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١ م، ص ١٥٤ ـ ١٦٩.

ـ د. ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

أولاً: من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد (١٣٦ ـ ١٩٨ هـ = ٧٥٤ ـ ٨١٣ م):

وفي هذا الدور تم ترجمة أهم مؤلفات أرسطو وشروح الإسكندرانيين عليها، وبعض مؤلفات أفلاطون وأهم كتب جالينوس في الطب؛ وترجم في الجملة أهم ما وصل إليه العقل اليوناني في العلم والفلسفة. وترجم ابن المقفع كليلة ودمنة من الفارسية؛ كما نقل غيره السندهند من الهندية، ومنطق أرسطو، وكتاب المجسطي في الفلك[1]. ومن أشهر المترجمين في هذا الدور:

١ ـ عبدالله بن المقفع (ت ١٤٢ هـ = ٧٦٠ م)[2]:

وهو عبدالله بن المقفع الخطيب، وهو أول من اعتنى في العالم الإسلامي بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور؛ وهو فارسي النسب؛ وعبارته في الترجمة عبارة سهلة قريبة المأخذ. ترجم ابن المقفع كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة، وهي: كتاب (قاطيغوراس)، وكتاب (باري أرميناس)، وكتاب (أنالوطيقا). كما ترجم المدخل إلى كتب المنطق المعروف (بإيساغوجي فورفوريوس الصوري)؛ بالإضافة إلى ترجمة الكتاب الهندي المعروف بكتاب (كليلة ودمنة)[3].

---

(١) د. توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي، ص ٨٦.

(٢) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:
- أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٩٠ ـ ٩٢.
- بول كراوس: تراجم أرسططالية منسوبة إلى ابن المقفع، (ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، للدكتور بدوي) ص ١٠١ ـ ١٢٠.
- ابن النديم: الفهرست، ص ١٣٢.
- د. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، راجعه عباس العقاد، د. زكي نجيب محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.
- إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي، دار العصور للطبع والنشر، مصر، ١٩٢٨ م، ص ٢٨.

(٣) القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص ١٤٩. =

٢ ـ يوحنا بن ماسويه (ت ٢٤٣ هـ = ٨٥٦ م)[١]:

وهو أبو زكريا يوحنا بن ماسويه[٢]، وهو نصراني سرياني[٣] من أطباء مدرسة جنديسابور؛ هاجر إلى بغداد في أول القرن الثالث الهجري، وهناك أقام بيمارستانا. وجعله الخليفة المأمون في سنة ٢١٥ هـ = ٨٣٠ م رئيساً لبيت الحكمة[٤]. كما كان كلفه الرشيد بترجمة الكتب الطبية القديمة؛ وخدم الرشيد ومن بعده إلى أيام المتوكل[٥]. وتوفي سنة ٢٤٣ هـ = ٨٥٦ هـ.

٣ ـ يوحنا البطريق[٦]:

وهو يوحنا بن البطريق الترجمان، مولى المأمون، كان أميناً على ترجمة

= وانظر: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٤١٣.

(١) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:
- ابن النديم: الفهرست، ص ٣٥٤.
- ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٢٤٦ـ٢٥٥.
- أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلامي، ص ٩٢ ـ ٩٣.
- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ترجمة د. السيد يعقوب بكر، د. رمضان عبد التواب، دار المعارف، الطبعة الثانية، جـ ٤، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦.
- القفطي: أخبار العلماء، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٦.

(٢) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥ م، هامش ص ٦٥.

(٣) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، تحقيق: الأب أنطون صالحان اليسوعي، دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٢٢٧.

(٤) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، هامش ٦٥.

(٥) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٢٧.

(٦) انظر: ترجمته ودوره في حركة الترجمة فيما يلي:
- ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص ٦٧.
- أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٩٠.
- د. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

الكتب الحكمية، حسن التأدية للمعاني، ألكن اللسان في العربية[١]. وقد وُجد بنقله كتبٌ كثيرة في الطب لكتب أبقراط وجالينوس[٢]. وبالرغم من ذلك كانت الفلسفة أغلب عليه من الطب[٣].

ثانياً: من ولاية المأمون حتى موت حبيش بن الأعسم (١٩٨ ـ ٣٠٠ هـ = ٨١٣ ـ ٩١٥ م):

في هذا الدور ترجمت أهم المؤلفات اليونانية في كل الاتجاهات، وأُعيد ترجمة «المجسطي» لبطليموس في الفلك، والحكم الذهبية لفيثاغورس. وعدة مصنفات في الطب منها تصانيف لأبقراط وجالينوس، ومحاورات طيماوس والسياسة المدنية، والنواميس لأفلاطون، والمقولات لأرسطو[٤]. ومن أشهر المترجمين في هذا الدور:

١ ـ حنين بن إسحق (١٩٤ ـ ٢٦٤ هـ = ٨١٠ ـ ٨٧٧ م)[٥]:

وهو حنين بن إسحق العبادي، ويكنى إبا زيد، من نصارى الحيرة؛ ولد لأب نسطوري يعمل بصناعة العقاقير والصيدلانيات. طاف البلاد، وتعلم اللغات اليونانية والفارسية، بالإضافة إلى إتقانه العربية والسريانية، وعاد من جولاته ومعه كنوز علمية هامة، عكف على ترجمتها[٦]، وتولى رياسة بيت

---

(١) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٣٩.

(٢) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٢٨٢.

(٣) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٣٩.

(٤) د. توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي، ص ٨٧.

(٥) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:
- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٩٨ ـ ١٠٠.
- ابن جلجل: طبقات الأطباء، ص ٦٨ ـ ٧٢.
- د. توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي، ص ١٢٦ ـ ١٣٠.
- د. ماهر عبد القادر: حنين بن إسحق، ص ٣٣ ـ ٣٧.
- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

(٦) ومن الكتب الفلسفية والمنطقية التي ترجمها حنين، ما يلي:

الحكمة، فأخرج من الكتب الكثير(١).

٢ ـ قسطا بن لوقا البعلبكي (ت ٢٣٩ هـ ـ ٨٥٤ م)(٢):

وهو يوناني الأصل ولكنه ولد ونشأ في بعلبك، فعرف بالبعلبكي. وقد دخل إلى بلاد الروم وحصل من تصانيفهم الكثيرة، وعاد إلى الشام واستدعى إلى العراق ليترجم الكتب(٣). وكان البعلبكي معاصراً للكندي المتوفى نحو سنة ٢٥٥ هـ، وثابت بن قرة المتوفى سنة ٢٨٨ هـ.

٣ ـ ثابت بن قرة (٢٢١ ـ ٢٨٨ هـ = ٨٤٦ ـ ٩٠١ م):

وهو أبو الحسن بن قرة الحراني، ولد بمدينة حران سنة (٢٢١ هـ = ٨٤٦ م)، انتقل إلى بغداد والتحق بمدرسة أبناء موسى بن شاكر، حيث كان يقوم بترجمة مؤلفات العلماء الأوائل، ذلك أنه يجيد اللغة السريانية واليونانية والعبرية(٤).

= ـ كتاب: «في أن المحرك الأول لا يتحرك»، مقالة واحدة.
ـ كتاب: «المدخل إلى المنطق»، مقالة واحدة. يتبين فيها الأشياء التي يحتاج إليها المتعلمون، وينتفعون بها في علم البرهان. ولهذه المقالة ترجمة سريانية أعدها حنين. (انظر: د. ماهر، حنين ص ١١٤).

(١) د. ماهر عبد القادر: مقدمة في تاريخ الطب، دار العلوم العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨ م، ص ٣٠.

(٢) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:
ـ د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٠٠ ـ ١٠١.
ـ القفطي: أخبار العلماء، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.
ـ ابن النديم: الفهرست، ص ٣٥٣.
ـ ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٢٨٠، ٣٢٩ ـ ٣٣١.
ـ بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، جـ ٤، ص ٩٧ ـ ١٠٣.
ـ ابن جلجل: طبقات الأطباء، ص ٧٦.
ـ صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، نشرة الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت، ١٩١٢ م، ص ٢٧.

(٣) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٥٩.

(٤) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص ٣٧.

اشتهر بعلوم الطب، وعلوم الرياضيات، والفلك، والهندسة. لقب بمهندس العرب، امتهن الطب، وبلغ مكانة مرموقة في خلاقة المعتضد[١]؛ كما ساهم مساهمة فعالة في علوم الهندسة؛ وألف العديد من الكتب في شتى مجالات العلوم الإنسانية[٢].

٤ ـ إسحق بن حنين (ت ٢٩٨ هـ = ٩١١ م)[٣]:

وهو أبو يعقوب إسحق بن حنين، جارى أباه في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية. وزاد على أبيه بإتقان العربية. ولذلك فهو شخصية رئيسية وهامة في مدرسة حنين بن إسحق، نقل من الكتب الهامة، واشتغل بالفلسفة والطب[٤].

٥ ـ سنان بن ثابت بن قرة (ت ٣٢١ هـ = ٩٤٣ م)[٥]:

كان يلحق بأبيه في معرفته بالعلوم واشتغاله بها، وتمهره في صناعة

---

(١) إبراهيم المسلم: إطلالة على علوم الأوائل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م، ص ٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٠.

(٣) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:
- ابن النديم: الفهرست، ص ٣٥٦.
- د. ماهر: حنين بن إسحق، ص ١٥٣ ـ ١٥٥.
- ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.
- ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٥٢.
- القفطي: أخبار العلماء، ص ٥٧.
- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٥٨.
- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، جـ ٤، ص ١١٥ ـ ١١٧.

(٤) د. ماهر: مقدمة في تاريخ الطب، ص ٣٠.

(٥) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:
- القفطي: أخبار العلماء، ص ١٣٠ ـ ١٣٣.
- ابن النديم: الفهرست، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠.
- ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٤.

الطب؛ وله قوة بالغة في علم الهيئة؛ وكان في خدمة المقتدر بالله، والقاهر، وخدم أيضاً بصناعة الطب الراضي بالله[1]. وإلى جانب دراسته ونبوغه في الطب اهتم بدراسة علوم الهندسة، درس كتب أرشميدس وغيرها وكتب عن الأشكال الهندسية ذات الخطوط المستقيمة التي تقع في الدائرة، وشرح أيضاً ما نقله يوسف القس من السريانية إلى اللغة العربية من كتب إقليدس عن المثلثات، ودرس وشرح كتب فيلسوف العرب عن الهندسة وعلق عليها[2].

٦ ـ حبيش بن الأعسم[3]:

وهو حبيش بن الحسن الدمشقي، وهو ابن أخت حنين بن إسحق، ومنه تعلم صناعة الطب، وكان يسلك مسلك حنين في نقله وفي كلامه وأحواله، إلا أنه كان يقصر عنه. ويقول عنه حنين: «إن حبيشاً ذكي مطبوع على الفهم، غير أنه ليس له اجتهاد بحسب ذكائه، بل فيه تهاون، وإن كان ذكاؤه مفرطاً وذهنه ثاقباً». وهو الذي تمم كتاب «مسائل حنين في الطب» الذي وضعه للمتعلمين، وجعله مدخلاً إلى هذه الصناعة[4]... وقد عاش حبيش في بلاط المتوكل وخلفائه حتى قرب نهاية القرن الثالث الهجري[5].

---

(١) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٣٠٠.
(٢) إبراهيم المسلم: إطلالة على علوم الأوائل، ص ١١١.
(٣) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:
- ابن النديم: الفهرست، ص ٣٥٥.
- ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٥٢ ، ٢٥٣.
- القفطي: أخبار العلماء، ص ١٢٢.
- د. ماهر: حنين، ص ١٤٨ ـ ١٥٣.
- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، جـ ٤، ص ١١٧.
- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٥٨.
(٤) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٢٧٦.
(٥) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، جـ ٤، ص ١١٧.

ثالثاً: من سنة (٣٠٠ هـ = ٩١٥ م) إلى سنة (٣٥٠ هـ = ٩٦٥ م):

وفي هذا الدور ظهر بعض المترجمين الذين نقلوا بعض الكتب من اليونانية أو السريانية إلى العربية وأعادوا مصححين بعض الترجمات السابقة؛ وأهم ما ترجموه إلى العربية كان الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو وتفسيرها. ومن أشهر المترجمين في هذا الدور:

١ ـ متى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ = ٩٣٩ م):

وهو أبو بشر متى بن يونان (يونس) من أهل ديرقني، ممن نشأ في أسكول مرماري؛ قرأ على روفيل وبنيامين وغيرهما[١]. وهو منطقي نصراني عالم بالمنطق شارح له[٢]، وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره، وتوفى ببغداد سنة ٣٢٨ هـ = ٩٣٩ م[٣].

٢ ـ يحيى بن عدي (ت ٣٦٤ هـ = ٩٧٤ م)[٤]:

وهو أبو زكريا يحيى بن حميد بن زكريا، وإليه انتهت رئاسة أهل المنطق في زمانه[٥]، ومعرفة العلوم الحكمية في وقته، قرأ على أبي بشر متى وعلى أبي نصر الفارابي[٦]؛ وكان جيد المعرفة بالنقل من اللغة السريانية إلى اللغة

---

(١) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٣١٧.

(٢) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٨٥.

(٣) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٣١٧.

(٤) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:
ـ ابن النديم: الفهرست، ص ٣٢٢.
ـ بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، جـ ٤، ص ١٢٠ ـ ١٢٢.
ـ محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٥) القفطي: أخبار العلماء، ص ٢٣٧. وانظر: ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٩٧.

(٦) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨١. وانظر: القفطي: أخبار العلماء، ص ٢٣٧. وانظر أيضاً: ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

العربية[1]. وتراجمه من السريانية إلى العربية تشمل أولاً المقولات، والطوبيقا، والتحاليل، والشعر، والسوفسطيقا لأرسطوطاليس، وكذلك النواميس، وطيماوس لأفلاطون، والآثار العلوية لثاوفرسطس، وشروحاً للإسكندر الافروديسي وآمونيوس[2].

ولم يكن يحيى بن عدي تقليدياً في إنجازاته المنطقية، بل كان مبتكراً من طراز خاص، حتى نسبت إليه مؤلفات مبتكرة، منها كتاب في «صلة المنطق بالنحو»، وهو من نوع المناظرات التي كانت تجري في المجالس الأدبية في بغداد، وتُناقش فيها العلاقة بين منطق اليونان ونحو العرب[3].

٣ ـ أبو سليمان السجستاني (ت بعد ٣٩١ هـ = ١٠٠١ م):

وهو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي[4]، كان فاضلاً في العلوم الحكمية متقناً لها مطلعاً على دقائقها؛ واجتمع بيحيى بن عدي ببغداد وأخذ عنه[5]. وكان أبو حيان التوحيدي من بعض أصحابه الملازمين له، ولأجله صنف كتاب «الإمتناع والمؤانسة»[6]. كما جمع أبو حيان التوحيدي أيضاً في كتابه «المقابسات» أحاديث هذا الفيلسوف.

ويرى دي بور أن هذه الأحاديث لا تكشف عن منطق الفارابي الدمشقي، وإنما هي تدور حول تلاعب عقلي بالألفاظ[7]. وقد أشار بروكلمان إلى أن

---

(١) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٣١٨.

(٢) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨١.

(٣) د. عبد الأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٢٥٩.

(٤) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٦. وانظر: ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٤٢٧. وانظر أيضاً: أخبار العلماء، ص ١٨٥.

(٥) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٤٢٧.

(٦) القفطي: أخبار العلماء، ص ١٨٦.

(٧) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٦.

جماعة السجستاني قد «تدهور فيها منطق الفارابي، فصار فلسفة لفظية»[1].

٤ ـ ابن الخمار (ولد ٣٣١ هـ = ٩٤٢ م)[2]:

وهو أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهرام[3]، بغدادي فاضل منطقي، أحد تلاميذ يحيى بن عدي ولد سنة ٣٣١ هـ = ٩٤٢ م[4]، عالماً بأصول صناعة الطب وفروعها، ماهراً في العلوم الحكمية[5]. وقد نقل كتباً كثيرة من السريانية إلى العربية[6]؛ وألف هو نفسه كتباً فلسفية وطبيعية وطبية، لم يبق منها شيء، وتاريخ وفاته غير معروف[7].

٥ ـ ابن زرعة (ت ٣٩٨ هـ = ١٠٠٨ م)[8]:

وهو أبو علي عيسى بن إسحق بن زرعة بن مرقس بن زرعة بن يوحنا[9]؛

---

(١) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، جـ ٤، ص ١٥١.
(٢) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:
ـ بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، جـ ٤، ص ١٥٢.
ـ ابن النديم: الفهرست، ص ٣٢٣.
(٣) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٧.
(٤) القفطي: أخبار العلماء، ص ١١٣. وانظر: مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٧.
(٥) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٤٢٨.
(٦) القفطي: أخبار العلماء، ص ١١٤. وانظر: ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٤٢٩.
(٧) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٧.
(٨) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:
ـ ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٣١٥، ٣١٦.
ـ ابن النديم: الفهرست، ص ٣٢٣.
ـ بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، جـ ٤، ص ١٢٢، ١٢٣.
ـ محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٦٠.
(٩) القفطي: أخبار العلماء، ص ١٦٣. وانظر: ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٣١٨. وانظر أيضاً: مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٨.

النصراني المنطقي؛ أحد المتقدمين في علم المنطق والفلسفة، وأحد النقلة المجوسين؛ ومولده ببغداد في ذي الحجة سنة ٣٣١ هـ = ٩٤٢ م[١]. وكتبه كلها من نوع كتب المدرسة الأرسططاليسية الأفلاطونية المحدثة، حيث ألف في الفلسفة والطبيعيات. كما يورد ظهير الدين بعض أقوال ابن زرعة في الدفاع عن علم المنطق[٢]؛ بالإضافة إلى ترجماته الكثيرة[٣]. وتوفى أبو علي في سنة ٣٩٨ هـ = ١٠٠٨ م[٤].

وقد تبين لنا من مجرد تعداد ما نقل إلى العربية في أثناء الدور الثاني والثالث، «أن العرب كانوا قد حصلوا منذ القرن الثاني لاسيما القرن الثالث للهجرة، على ما لم يصل إلى بلاد الإفرنج إلا بعد ذلك بأربعمائة عام فأكثر. وفي ذلك سر حضارة العرب وبروزهم على من عاصرهم من الأمم»[٥].

ثانياً: حركة النقل والترجمة وأثرها في تطور علم الكلام

لا يخفى علينا أن المشكلات التي عالجها علم الكلام ـ كما سبق أن ذكرنا ـ كانت نتيجة حتمية لانتشار الإسلام في مختلف بقاع العالم، ذلك الانتشار الذي ألزم المسلمين أن يسايروا متطلبات الحضارات الجديدة من خلال تفسيرات جديدة للمشكلات التي نتجت بسبب انتشار الإسلام. وهكذا وجدنا أن أولى مهمات حركة الاعتزال هي الدفاع عن الدين الإسلامي، بإزاء الأفكار التي نتجت في أثناء الفتوحات الإسلامية.

وقد كانت هذه الحركة تعتمد في دفاعها على المنطق والفلسفة، اللذين

(١) القفطي: أخبار العلماء، ص ١٦٣، ١٦٤.
(٢) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٨.
(٣) انظر في هذا: القفطي: أخبار الحكماء، ص ١٦٤، ومايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٨. وابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٣١٩.
(٤) القفطي: أخبار العلماء، ص ١٦٤.
(٥) سانتلانا: المذاهب اليونانية، ص ١٥٩.

كانا منتشرين في الأوساط الثقافية في الحضارات الأخرى. بالإضافة إلى أن حركة الاعتزال بعد ذلك عاصرت ـ بدءاً بالعلاف[١] ـ حركة الترجمة في العالم الإسلامي، فكان لا بد للمعتزلة من الإقبال على دراسة الفلسفة حتى يتمكنوا من الدفاع عن الدين الإسلامي[٢].

ويبدو أن اطلاع المعتزلة على كتب الفلاسفة اليونانيين التي ترجمت إلى السريانية والعربية في ذلك الوقت[٣]؛ بالإضافة إلى نزعتهم العقلية[٤]، قد فتحت أمام المسلمين أبواباً، لم تكن لتفتح لو وقفوا عند حد المنقول وحده، وأفسحت السبيل للدراسات العلمية والفلسفية[٥].

---

(١) انظر: دي لا سي أوليري: الفكر العربي، ص ١٧٨.

(٢) انظر: ألفرد جيوم: الفلسفة والإلهيات، ترجمة: توفيق الطويل (ضمن كتاب تراث الإسلام، مكتبة الآداب، ١٩٨٣ م)، جـ ١، ص ٢٧٧.

(٣) انظر:

ـ نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ١، ص ٥٤.

ـ د. محمد صالح: أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧ م، ص ١٧٢.

(٤) تعد النزعة العقلية عند المعتزلة صفحة من الصفحات المشرقة في الحضارة الإسلامية... راجع في ذلك:

ـ د. عبد الستار عز الدين الراوي: ثورة العقل، دار الرشيد، العراق، ١٩٨٢ م، ص ٥. د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٣ م، ص ٧٠.

ـ جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، وعبد العزيز عبد الحق، وعلي حسن عبد القادر. دار الرائد العربي، بيروت، ص ١٠٧.

ـ دومينيك سورديل: الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: علي المقلد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٩٩.

- Arberry. J.: Revelation and Reason in Islam, London, 1957, p:19.

(٥) انظر:

ـ نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ٢، ص ٥.

والحق، أن المعتزلة الأوائل قد غلب عليهم النظر في الأخلاق[1] وفي الفلسفة الطبيعية؛ أما المتأخرين منهم فكان يغلب عليهم النظر في مسائل ما بعد الطبيعة الممتزجة بالمنطق[2].

أما إذا ما نظرنا إلى أفكار المعتزلة بصفة عامة، لوجدنا أن العلاف والنظام قد تفتحت أذهانهما لبعض آراء الفلاسفة اليونان، ولم يكن معتزلة القرن الثالث الهجري أقل تأثراً وأخذاً عنها؛ ولعل الجاحظ من أوضح الأمثلة على ذلك. واعتبار صفات الباري «معاني» على نحو ما صنع معمر بن عباد السلمي ، أو القول بأنها «أحوال» على نحو ما قرر أبو هاشم الجبائي[3]،

= - د. بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهجه وتطبيقه)، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣ م، جـ ٢، ص ٤٤.

- د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦ م، ص ٦٩.

- دي لاسي أوليري: الفكر العربي، ص ١٤٦.

(١) لعلنا نجد أساس الفلسفة الخلقية عند المعتزلة في قول واصل بن عطاء (٨٠ هـ = ٦٩٩ م - ١٣١ هـ = ٧٤٨ م): «الباري حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر به، ويحكم عليهم بشيء ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية. وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله. ويستحيل أن يخاطب العبد بـ (افعل) وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل». (انظر: د. أحمد صبحي: في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢ م، جـ ١، ص ١٨٤. د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢ م، ص ٤٣٦).

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٨٩.

(٣) انظر ترجمته فيما يلي:

- ابن تغري بردى: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، جـ ٣، ص ٢٤١، ٢٤٢.

- ابن النديم: الفهرست، ص ٢٢٢.

- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، جـ ٤، ص ٣٢، ٣٣. =

يذكرنا بفلسفة المعاني السقراطية[1].

ولما كان علينا تتبع أثر النقل والترجمة في تطور علم الكلام بصفة عامة وحركة الاعتزال بصفة خاصة، فسوف نشير إلى ذلك من خلال بعض مفكري المعتزلة؛ وذلك على النحو التالي:

أبو الهذيل العلاف (١٣٥ ـ ٢٣٥ هـ = ٧٥١ ـ ٨٤٩ م)[2]:

يعد أبو الهذيل العلاف من أوائل المفكرين الذين أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية[3]؛ فهو ـ في هذا ـ يمثل نقطة تحول كبرى في الاعتزال[4]، كما أنه أورث أتباعه وتلاميذه مهمة تنشيط هذه المباحث وتطويرها وإنضاجها[5]. وقد أتيح لأبي الهذيل الاطلاع على كتب الفلاسفة ومقالاتهم[6]،

= ـ الداوؤي: طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣ م، جـ ١، ص ٣٠٧.

(١) انظر:
ـ مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ ٢، ص ٤٤.
ـ د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة السابعة، القاهرة، ١٩٨٩ م، ص ٣٧٩.

(٢) انظر في ترجمته:
ـ ابن تغري بردى: النجوم الزاهرة، جـ ٢، ص ٢٤٨.
ـ الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ٢، ص ٤٩.
ـ ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مكتبة المتنبي، القاهرة ـ ومكتبة سعد الدين، دمشق، ص ٨٣.
ـ ابن النديم: الفهرست، ص ٢٠٣، ٢٠٤.
ـ بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، جـ ٤، ص ٢٥.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٨٤. وانظر: د. التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٤٣٨.

(٤) د. صبحي: في علم الكلام، جـ ١، ص ١٩٠.

(٥) د. عبد الستار الراوي: ثورة العقل، ص ٦٦.

(٦) انظر: علي مصطفى الغرابي في دراسته لأبي الهذيل العلاف، مبيناً أثر الاتجاهات

فقد درس الفلسفة اليونانية في الكوفة، حيث عاصر حركة الترجمة التي بلغت أوجها في عهد المأمون[١].

ولا شك أن تأثير الفلسفة على تكوين أبي الهذيل الفلسفي، قد ساعد كثيراً في وضع أسس الاعتزال، بل إن مثل هذا التأثير كان قوياً في مباحثه للجوهر، والسكون والحركة، وعلم الإنسان، والخلق، والتولد... الخ[٢].

ولقد ذهب الأشعري إلى أن العلاف تأثر بالفلاسفة في قوله: «إن علم الباري سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته»[٣]. وتابعه في هذا الشهرستاني الذي يرى أن العلاف «اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته[٤]».

ويرى يوسف كرم، أن عبارة العلاف عبارة جامعة تضع الصفات في الله بقول: إن الله عالم بعلم، قادر بقدرة حي بحياة. وتصحيح هذا الوضع بقول: إن علم الله ذاته، وقدرته ذاته، وحياته ذاته؛ بيد أن هذا التصحيح ظاهري لا يعدو الجمع بين القضيتين[٥].

والحق - كما يرى نصري نادر - أن قول العلاف السابق يشبه قول

= الفلسفية في تطور علم الكلام عند العلاف. والكتاب بعنوان: أبو الهذيل العلاف، دار الفكر الحديث، الطبعة الثانية، ١٩٥٤ م.

(١) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ١، ص ١٧.

(٢) عبد الستار الراوي: ثورة العقل، ص ٦٦.

(٣) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩ م، جـ ٢، ص ١٧٧.

(٤) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٥٠. وانظر أيضاً: نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفرد جيوم، مكتبة زهران. ص ١٨. وقارن: يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، ١٩٦٦ م، ص ١٧٨. وقارن أيضاً: عبد الستار الراوي: ثورة العقل، ص ٦٧.

(٥) يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٧٨.

أرسطو[1] في مقالته الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة، حيث يقول: «إن الله علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله»[2].

ويمكن القول: إن العلاف وهو يعالج مشكلة الذات والصفات لإبطال قول المشبهة وللرد على أقوال النصارى في تعدد القدماء، أخذ من أفكار الفلاسفة في التعبير عن الذات، كما أخذ منهم الفكرة الفلسفية التي تقول بأن الصفات عين الذات. فهو يأخذ هذه الأفكار الفلسفية ويجمع بينها وبين الدين الإسلامي الذي جاء بأوصاف (الله)، ويقول: إن هذه الصفات التي جاء بها القرآن الكريم هي عين الذات، فالله سبحانه وتعالى عالم بعلم وعلمه ذاته[3].

ويظهر تأثير الفلسفة كذلك على العلاف في قوله بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ[4]؛ وهذه النظرية عنده تبرز دور القدرة الإلهية في تأليف الجواهر وتفريقها، فضلاً عن أنها تثبت حدوث العالم، ذلك أنه إذا كانت الأجسام مؤلفة من جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ وكانت هذه حادثة، فالأجسام بدورها حادثة[5]. وقد صارت هذه النظرية من أسس المذهب الأشعري، فيما بعد[6].

---

(١) يرى عباس العقاد: «أن المعتزلة المتأخرين نظروا في آراء فلاسفة اليونان، وعرفوا صفات الله عندهم ولا سيما صفة الله عند أرسطو معلمهم الأول، وهي صفة المحرك الذي لا يتحرك، أو الإله الخارج عن هذا الكون المحسوس». (عباس العقاد: الفلسفة القرآنية، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ص ١٦١).

(٢) انظر: نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ١، ص ٥٨. وانظر أيضاً: مقالات الإسلاميين، جـ ٢، ص ١٧٨.

(٣) مصطفى الغرابي: أبو الهذيل العلاف، ص ١٣٥.

(٤) انظر: أحمد صبحي: في علم الكلام. جـ ١، ص ٢١١ ـ ٢١٦.

(٥) المرجع السابق، جـ ١، ص ٢١٤.

(٦) انظر:

ـ د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠ م، ص ١٨٦، وما بعدها.

ـ د. سامي نصر: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م، ص ٣٨٧ وما بعدها.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن الجزء الذي لا يتجزأ عند العلاف وغيره من المتكلمين، إنما يرجع إلى مذهب الذرات عند قدماء اليونانيين[١]. وعلى الرغم من أننا لا ننكر تأثير قول قدماء الذريين[٢]، فإننا نرى أن المتكلمين استطاعوا - بدايةً من العلاف - أن يقدموا صياغة إسلامية بحته، جعلوها أساساً للبرهنة على بعض أصول العقيدة الإسلامية.

معمر بن عباد السلمي (ت حوالي ٢٢٠ هـ = ٨٣٥ م)[٣]:

كان معمر ذا نزعة فلسفية لا تخلو من عمق ودقة[٤]، وليست الدقة هنا مجرد تعديل أو تصحيح؛ وإنما من تلك الدقة انبثقت آراء جديدة لم يذهب إليها العلاف والنظام[٥]. وفي هذا يقول الشهرستاني: «وهو من أعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله تعالى، والتكفير والتضليل على ذلك»[٦]. ويضيف دي لاسي أوليري، أن معمراً كان ينظر إلى صفات الله كما نظر شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين إليها باعتبارها

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٩٣.

(٢) انظر أقوال الذريين اليونانيين فيما يلي:

- د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت - ودار القلم، بيروت. الطبعة الخامسة، ١٩٧٩ م، ص ١٥١ - ١٥٦.

- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م، جـ ١، ص ١٠١ - ١٠٥.

- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (أفلاطون)، دار الجامعات المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٧٤ م، ص ١٠٥ - ١٠٨.

- د. علي سامي النشار (وآخرون): ديموقراطيس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الإسلامي، حتى عصورنا الحديثة، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ص ١٧ - ٤٠، ١٩١ - ٢٧٠، ٤١٠ - ٧٢٦.

(٣) انظر: ابن النديم: الفهرست، ص ٢٠٧.

(٤) مذكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ ٢، ص ٤٢.

(٥) أحمد صبحي: في علم الكلام، جـ ١، ص ٢٥٨.

(٦) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٦٥، ٦٦.

سلبية، حتى إن الله لا يمكن أن يدركه الإنسان[١].

وتُعد نظرية المعاني[٢] عند معمر من أهم الأفكار التي اشتهر بها؛ ويربط الخضيري بين نظرية المعاني عنده وبين تصور أرسطو للمثل الأفلاطونية، حيث يرى أن معمراً كوّن نظريته في المعاني على ضوء نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية. وقد وصل نقد أرسطو هذا إلى العالم الإسلامي، وعرفه المسلمون وتدارسوه[٣].

ويذهب هورفيتنر إلى أن معمراً يضع خمس مقولات هي: الوجود، والحركة، والسكون، والائتلاف، والمخالفة[٤]. إلا أن دي بور يرى أن كل هذه ليست شيئاً بذاتها، وليس لها إلا وجود ذهني[٥].

ويتجلى أثر الفلسفة في معمر في معالجته للنفس، فيروى الأشعري عن معمر قوله في النفس، فيقول: «الإنسان جزء لا يتجزأ، وهو المدبر في العالم؛ والبدن الظاهر آلة له، وليس هو في مكان في الحقيقة؛ لا يماسه ولا يماس شيئاً؛ ولا يجوز عليه: الحركة، والسكون الألوان، والطعوم؛ ولكن يجوز عليه: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكراهية؛ وأنه يحرك هذا البدن بإرادته ويصرفه، ولا يماسه»[٦].

ويقول الشهرستاني: إن الإنسان عند معمر هو: «معنى أو جوهر غير

---

(١) دي لاسي أوليري: الفكر العربي، ص ١٤١.

(٢) انظر:

- نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ١، ص ٢٢١ وما بعدها.
- د. أحمد صبحي: في علم الكلام، جـ ١، ص ٢٥٩ وما بعدها.

(٣) أفلاطون: فيدون، ترجمة وتعليق: د. نجيب بلدي، د. النشار، عباس الشربيني، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٢ م، ص ٢٩٦.

(٤) التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٤٤٢.

(٥) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٨٩.

(٦) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ٢، ص ٢٧.

الجسد، وهو عالم، قادر، مختار، حكيم ليس بمتحرك، ولا ساكن، ولا متكون، ولا متمكن، ولا يرى، ولا يمس، ولا يحس، ولا يجس، ولا يحل موضعاً دون موضع، ولا يحويه مكان، ولا يحصره زمان، لكنه مدبر للجسد؛ وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف. وإنما أخذ هذا القول من الفلاسفة، حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانية أمراً ما، هو جوهر قائم بنفسه. لا متحيز، ولا متمكن. وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية، مثل: العقول المفارقة. ثم لما كان ميل معمر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة ميز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً، وبين القالب الذي هو جسده؛ فقال: النفس هو الإرادة فحسب، والنفس إنسان؛ ففعل الإنسان هو الإرادة، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات، فهي من فعل الجسد»[1].

وإذا تأملنا النصيين السابقين لوجدنا إن معمراً ينزع منزعاً فلسفياً، حيث يرى أن الإنسان مريد مختار، والأرادة هي فعله الذي لا فعل له سواه؛ أما أفعاله الخارجية من حركة وسكون وغيرهما، فهي من فعل البدن. ومن ثَمَّ فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة، وفعل البدن وهو الحركة والسكون.

إبراهيم النظام (١٦٠ ـ ٢٣١ هـ = ٧٧٥ ـ ٨٤٥ م)[2]:

وهو إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، المعروف بالنظام، ويكنى أبا إسحاق[3]؛ وهو الزعيم الثاني للمعتزلة. كان من الطلاب المتفرغين لفلسفة

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٦٧، ٦٨.

(٢) انظر ترجمته فيما يلي:

- ابن النديم: الفهرست، ص ٢٠٥، ٢٠٦.
- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، جـ ٤، ص ٢٦ ـ ٢٨.
- أبو ريدة: النظام، ص ١ ـ ٩.
- ابن قتيبة: مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥ م، ص ٢١ وما بعدها.

(٣) ابن نباته المصري: سرح العيون، ص ٢٢٦.

الإغريق؛ وكان كاتباً من كتاب دوائر المعارف[1]. وقد تأثر النظام في فلسفته الكلامية بالفلاسفة الطبيعيين منهم والإلهيين، إلا إنه استنبط من كلامهم رسائل ومسائل، وخلطها بفلسفته الكلامية؛ وانفرد بها عنهم[2].

يرى الدكتور مدكور أن النظام هو «فيلسوف المعتزلة الأول، أعمقهم تفكيراً، وأشدهم جرأة، وأكثرهم استقلالاً في الرأي، وأعظمهم أصالة»[3]. كما يخبرنا نصري نادر أن النظام قد لمس أثر الفلسفة اليونانية في بلاد الفرس؛ وتعرف في بغداد على حنين بن إسحق الذي كان يرأس «بيت الحكمة» آنذاك، وطالع ترجمة المؤلفات اليونانية. ومن هنا نفهم ميل النظام إلى الفلسفة؛ إذ أنه عاش في بيئة تقابلت فيها مختلف الثقافات والديانات[4].

يقول كارادي فو: «كان النظام، إذن، عالماً يجهد فكره في مسائل شاقة واسعة؛ ورغم أن آراءه... قد وصلت إلينا موجزة جداً، فهي تبين لنا مذاهب اليونان في الجدل وفي الطبيعة وما بعد الطبيعة، في أثناء نفوذها بين المسلمين»[5].

ولذلك يُعد النظام أول مفكري الإسلام المتفلسفين الذين مهدوا الطريق للفلسفة الإسلامية المعروفة؛ وهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة خير تمثيل[6].

---

(١) دي لاسي أوليري: الفكر العربي، ص ١٣٩.

(٢) انظر:
- ابن نباته المصري: سرح العيون، ص ٢٢٦.
- د. عبد الستار الراوي: ثورة العقل، ص ٧٠.
- الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٥٤، ٥٥.
- د. أحمد صبحي: في علم الكلام، جـ ١، ص ٢٢٠.

(٣) مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ ٢، ص ٤٢.

(٤) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ١، ص ١٨.

(٥) أبو ريدة: النظام، ص ٦٩.

(٦) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

اطلع النظام إذن على كتب الفلاسفة ودرسها طويلاً، ولا شك أنه قرأ كتب الفلاسفة اليونانيين، فإننا نجد كثيراً من الأفكار اليونانية يتمثلها النظام في آرائه. فالله عنده واحد لا تعدد فيه ولا تشكل، بسيط لا ترتيب فيه، ونحن نعلم أن أفلاطون قال بالإله الواحد في فلسفته. وكما أن أفلاطون يقول: إن الخير يغمر الوجود والشر عرض زائل، كذلك نجد فكرة النظام عن الخير والشر. فالأول عنده أصلي في الوجود يصدر عن الموجود القديم الأزلي، بينما الثاني فعل غير أصلي لا يلحق حتى وجود الإنسان إلا لحوقاً عرضياً، ولا يصل إطلاقاً إلى ماهية الخير الأعظم وهو الله، ولكن قد يصل إلى ما هو دونه كالإنسان وعالم الملائكة أحياناً[١].

وقد كان لتأثير الفلسفة على النظام أثره في نظرية المعرفة، فموضوع المعرفة الحسية عنده قائمة على الجسم والجسم حادث، فيكون موضع هذه المعرفة هو الحادث فقط[٢]. إلا أنه يرى أن الله هو الذي طبع الحس والذهن على أن يتأثر الأول بالأجسام وعلى أن يحول الثاني هذا التأثير إلى إدراك[٣]. كما يرى النظام أن هناك معرفة عقلية صرفة، قائمة على القديم والحركة[٤]. ومن ثمَّ، فإن المعرفة الحسية عنده تدل على أنه متأثر بقول أرسطو، الذي عدَّ المعرفة الحسية عملاً طبيعياً للحواس وللعقل[٥].

وفيما يتعلق بفكرة الخلق، يرى النظام «أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الأن، ولم يتقدم خلق آدم خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب

---

(١) التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٤٤٠.
(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٣) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ٢، ص ٢٨.
(٤) التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٤٤٠.
(٥) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ٢، ص ٢٨.

الكمون والظهور من الفلاسفة»[١].

ويذهب يوسف كرم إلى أن النظام في هذا القول قد تأثر بالرواقيين[٢]؛ إلا أن هورتن يرى أنه قد تأثر في ذلك بأنكساغوراس[٣]، وتابعه في ذلك دي بور[٤]. كما أشار النشار إلى أن كلاً من الشيرازي في «الأسفار الأربعة»، والرازي في «المباحث الشرقية»، والإيجي في «المواقف»، يرى أن نظرية أنكساغوراس في الكون أثرت في نظرية الكون عند النظام[٥].

وأخيراً أود أن أُشير إلى أثر الفلسفة في آرائه في النفس، حيث يقول النظام: «إن الإنسان هو الروح، ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له، وإن كل هذا في كل هذا، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له. وإن الروح هي الحساسة الدراكة، وأنها جزء واحد، وأنها ليست بنور ولا ظلمة»[٦]. وبذلك يجمع النظام بين كثير من الآراء الفلسفية المختلفة، مثل: الأفلاطونية، والثنوية،

---

(١) انظر:
- الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٥٦.
- التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٤٤١.
- يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ٤٩.

(٢) انظر:
- كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص: ٤٩.
- نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ١، ص ١٦٨.

(٣) النشار: ديموقرطيس، ص ٤٨٧.

(٤) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٨٦.

(٥) النشار: ديموقرطيس، ص ٤٨٧.

(٦) انظر:
- الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ٢، ص ٢٦، ٢٧.
- أبو ريدة: النظام، ص ١٠٠.
- التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٤٤١.
- د. محمد عبد القادر: عقيدة البعث والآخرة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦ م، ص ٧٠.

والرواقية، وآراء الهنود[1].

ويرى النظام أن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي: الأذن، والفم، والأنف، والعين. لا أن للإنسان سمعاً هو غيره وبصراً هو غيره، وأن الإنسان يسمع بنفسه وقد يصم لآفة تدخل عليه، وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمى لآفة تدخل عليه[2].

ويرد نصري نادر قول النظام فيما سبق إلى رأي قريب لأرسطو في قوله باتصال النفس بالجسم اتصالاً جوهرياً، ويدلل على ذلك بالجزء الأخير من كلام النظام[3]. إلا أن دي لاسي أوليري يرى أنه قد حاول أن يعود إلى المذهب القديم القائل: إن النفس هو صورة الجسم، كما ادعى أرسطو، ولكنه أخطأ في فهم العبارات المستعملة[4].

أبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م)[5]:

وهو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، المتوفى بالبصرة في المحرم سنة ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م. درس الفلسفة اليونانية في بغداد عن بعض المتكلمين، وعن حنين بن إسحق[6]. وقد تأثر في فلسفته الكلامية بالفلاسفة الطبيعيين أكثر من الإلهيين، حيث أثبت الطبائع للأجسام، كما قال الطبيعيون من الفلاسفة، وأثبت لها أفعالاً مخصوصة بها. بالإضافة إلى أنه أنكر

---

(١) انظر:
- التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٤٤١.
- نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ٢، ص ٨٩.
- أبو ريدة: النظام، ص ١٠٠ ـ ١٠٤.

(٢) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ٢، ص ١١.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) دي لاسي أوليري: الفكر العربي، ص ١٤٠.

(٥) انظر: ابن النديم: الفهرست، ص ٢٠٨ ـ ٢١٢.

(٦) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ١، ص ٢١.

الأعراض وصفات الله تعالى[1].

وقد أثبت الجاحظ أن للعقل قدرة على الفهم، وعلى تجنب الإنسان ما يضره. إلا أنه يضيف للعقل قوة نقدية، متأثراً فيها بالاتجاه الأرسطي، فنراه يقول: «فلا تذهب إلى ما تريك العين، واذهب إلى ما يريك العقل، وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول؛ والعقل هو الحجة»[2].

وفيما يتعلق بنظرية المعرفة فإن الجاحظ يردد رأي أرسطو[3] في المعرفة الحسية، حيث يرى «أن النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق، وإنما اختلفت فصار واحد منها سمعاً وآخر بصراً وآخر شماً على قدر ما مازجها من الموانع، فأما جوهر الحواس فلا يختلف، ولو اختلف جوهر الحواس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد»[4].

ويستطرد الجاحظ فيقول: «فالحساس ضرب واحد، والحسُّ ضرب واحد، والمحسوسات ثلاثة أضرب: مختلف، كالطعم واللون، ومتفق ومتضاد: كالسواد والبياض»[5].

وبذلك يعترف الجاحظ بتعدد المحسوسات، وهو هنا أيضاً يشبه قول أرسطو الذي يميز ثلاثة أنواع من الموضوعات المحسوسة، أحدها: المحسوس الخاص لكل حاسة وهذا ما يقابل المحسوس المخالف عند الجاحظ، والآخر: المحسوس المشترك بين الحواس جميعاً، مثل: الحركة والسكون، والعدد، والشكل، والمقدار، تدركها الحواس جميعاً وتدركها بالحركة؛ وهذا ما يقابل

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٧٥، ٧٦.

(٢) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨ م، ص ٢١.

(٣) يرى أرسطو أن الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحساس المعد لإدراك المحسوس: كالعين والأذن. (نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ٢، ص ١٤).

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ٢، ص ٣٣.

(٥) المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣٣، ٣٤.

المحسوس المتفق عند الجاحظ. والنوع الثالث: هو المحسوس بالعرض، وهذا النوع لم يذكره الجاحظ بل استبدل به المحسوس المتضاد[(١)].

ولا شك أن تأثير الفلسفة على تكوين الجاحظ الفلسفي، قد ساعد كثيراً في وضع أسس (علم الكلام الفلسفي)، إذ نراه يقول: «ولا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متمكناً من الصناعة، ويصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمع بينهما»[(٢)].

وليس من شك أن حركة النقل والترجمة قد أثرت تأثيراً بالغاً في تطور علم الكلام الإسلامي، فطريقة تفكير المتكلمين هي طريقة التفكير الفلسفي، من حيث اعتماد العقل، والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها، واستخدام أدوات الاستدلال المنطقي التي كانت تستخدمها الفلسفة[(٣)].

وهكذا رأينا أن علم الكلام الذي كان ينمو ويتطور في القرنين الأول والثاني الهجريين؛ إنما كان ينمو ويتطور على أثر الفكر الفلسفي وآلته العقلانية (المنطق). فما دور المنطق في تطور حركة علم الكلام الإسلامي؟.

---

(١) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ٢، ص ١٤، ١٥.

(٢) الجاحظ: الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٣٨ م، جـ ٢، ص ١٣٤.

(٣) انظر: حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٨٨ م، جـ ١، ص ٨٧١.

الفصـــل الثانـــي

تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها

لم تؤثر الفلسفة تأثيراً قوياً في مختلف العلوم الإسلامية إلا في وقت متأخر نسبياً، لأنه كان ينبغي لها أن تختمر في الثقافة الإسلامية حتى تصبح جزءاً عضوياً منها، من أجل أن يتم إفرازها كتيار فكري قائم بحد ذاته. وهذا لا يعني أن الفلسفة كانت قبل ذلك شيئاً ما مجهولاً بالنسبة للمسلمين؛ فهي قد تغلغلت في مجرى الوعي الاجتماعي الإسلامي منذ البواكير الأولى للفكر الإسلامي، وعلى الرغم من تباين المواقف من الفلسفة في تصورات الفقهاء والمتكلمين وأحكامهم، فإنها أثرت بشكل أو بآخر ليس في المتكلمين والفقهاء فحسب، بل أثرت في الشعراء والأدباء وأئمة النحو واللغة أيضاً.

وسوف نحاول في هذا الفصل بيان أثر الفلسفة ومنهجها في تطوير علم الكلام الإسلامي، وتوضيح الخلفية الثقافية والأيديولوجية للصلة بين الفلسفة وعلم الكلام، حتى نستطيع معرفة الكيفية التي عالج المتكلمون من خلالها مشكلاتهم الكلامية. وذلك لأن معرفة العلاقة بين المشكلات الكلامية وبين العوامل التي أوجدتها أو طورتها؛ والمؤثرات التي أثرت فيها، لم يكن من الممكن أن نفهمها ونعرفها بصورة صحيحة بدون هذه الخلفية.

أولاً: موقف المسلمين من الفلسفة والمنطق:

يشير كثير من الباحثين إلى أن موقف أهل السنة وعلماء الفقه من الفلسفة والمنطق، كان موقفاً يتسم بالمقت والعداء الشديدين. فبينما كانت الثقة تجاه العلوم اليونانية الأخرى تبدو في العناية بالتحذير منها فحسب، ظهر الكفاح ضد الفلسفة والمنطق في صورة معارضة عنيفة جداً؛ فالاعتراف بالفلسفة وبطرق البرهان الأرسططاليسية عُدَّ خطراً على صحة العقيدة، لأن الفلسفة والمنطق يهددانها تهديداً كبيراً.

ولقد كان علم الكلام يستخدم الأساليب الاستدلالية التي تناسب المشكلات المطروحة، كما كان يطور من تلك الأساليب بحسب تطور المشكلات. وكان الاستدلال النقلي أول الأساليب التي استعملت في علم الكلام، حيث يتخذ من نصوص القرآن والحديث شواهد على الآراء الدينية في الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية، تأصيلاً لهذه الآراء في أصول الدين بطريق التأويل، أو رداً للشواهد المخالفة لها بطريق النقد لما هو ضعيف منها أو منحول، وقد ظل هذا الاستدلال النقلي مواكباً لعلم الكلام طيلة مسيرته في الحوار الداخلي بين المسلمين.

ولا يخفى علينا أن المنطق الإسلامي هو المنهج الذي شيد بواسطته علماء الإسلام مختلف العلوم الإسلامية، وعلى رأسها النحو والفقه والكلام؛ كما أن الأساس المنهجي المنطقي الذي قامت عليه هذه العلوم الإسلامية ـ النحو والفقه والكلام ـ هو القياس باصطلاح النحاة والأصوليين أو الاستدلال بالشاهد على الغائب باصطلاح المتكلمين(١). وهو قياس إنساني معرفي إذ لا يعرف الإنسان ما لا يعرف إلا قياساً على ما يعرف، ولا يتصور اللامرئي إلا قياساً على المرئي، وبالتالي قياس ذات الله على ذات الإنسان، وصفات الله على صفات الإنسان، وأفعال الله على أفعال الإنسان، ويقوم هذا القياس على إثبات علة مشتركة بين الغائب والشاهد حتى يمكن القياس عليها(٢).

وهكذا تنحصر مشروعية هذا القياس في البحث عن قيمة ثالثة تكون جسراً بين الشاهد والغائب حتى يتسنى للباحث الانتقال من الأول إلى الثاني، أي تمديد حكم الشاهد إلى الغائب، وهذا الجسر هو ما يسميه النحاة والأصوليون

(١) د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٩٣ م، ص ٢١٤، ٢١٥.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة (بدون تاريخ)، المجلد الأول (المقدمات النظرية)، ص ٣٧٤.

بـ «العلة» ويسميه المتكلمون بـ «الدليل»، وهو يناظر الحد الأوسط في القياس الأرسطي[1].

إذن، فالمنطق الإسلامي (أي طريقة النحاة والفقهاء والمتكلمين) لا يهدف إلى البحث عن النتيجة، كما هو الشأن في القياس الأرسطي، بل كان هدفه البحث عن الحد الأوسط، ذلك لأن النتيجة معطاة سلفاً، وهي الحكم الشرعي الوارد في القرآن أو السنة بالنسبة للفقه، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين، والنص اللغوي ـ بما فيه القرآن ـ بالنسبة للنحاة[2].

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه إذا كانت مشروعية هذا الاستدلال ـ الاستدلال بالشاهد على الغائب ـ واحدة بالنسبة للنحو والفقه والكلام، فإن الأساس الذي يُبنى عليه الاستدلال هنا يختلف عن الأساس الذي يبنى عليه هناك. إن قياس الغائب على الشاهد، هو ـ باعتباره قياس الجزء على الجزء أو قياس الكل على البعض ـ استقراء ناقص. والاستقراء لا يصبح منهجاً علمياً في البحث إلا إذا تمكن الباحث من تأسيسه أو تبريره. هذا ما يقوله المناطقة المعاصرون، وهذا أيضاً ما تنبه إليه علماء الإسلام من قبل[3].

لقد أسس النحاة هذا النوع من الاستدلال الاستقرائي على مبدأ تواضعوا عليه، وهو أن كلام العرب مبني على قانون واحد مطرد هو «خفة النطق على اللسان»، كما بنى الأصوليون قياسهم على قاعدة أصولية عامة هي أن الحكم الشرعي مبني كله على «جلب المصلحة ودفع المضرة»[4].

---

(١) د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، (ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص ١٠٦.

(٢) الجابري: نحن والتراث، ص ٢١٥.

(٣) الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٠ م، ص ١٣٧ ـ ١٧٣.

(٤) الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، ص ١٠٦.

إن اتفاق النحاة على أساس يبررون به استقراءاتهم، والتزام الأصوليين مبدأ «المصلحة» أساساً لاستنباطاتهم واجتهاداتهم، جعل كلا الفريقين يتجنب ـ نسبياً ـ السقوط في الخلافات التي لا حصر لها، والتي يوقع فيها عادة قياس الجزء على الجزء، أي الغائب على الشاهد، وهذا فعلاً ما وقع فيه المتكلمون[1].

وبذلك، فإن عدم تمكن علماء الكلام من الاتفاق على مبدأ واحد يؤسسون عليه طريقتهم المفضلة في البحث والمناقشة، «الاستدلال بالشاهد على الغائب» جعل كل واحد منهم ينطلق من تضمين الشاهد ما يخول له قياس الغائب عليه[2].

ولكن عندما ظهرت مشكلات أهل الأديان والمذاهب في القرن الثاني نشأ لدى المتكلمين الأسلوب العقلي في الاحتجاج، ذلك أن هذه المشكلات كان أهلها من النصارى والمجوس متمرسين بالفلسفة اليونانية ومنطقها الصوري، فاستخدموا هذه الفلسفة للاحتجاج لنصرة معتقداتهم ونقد العقيدة الإسلامية. ولذلك بادر المعتزلة باستعمال الحجة العقلية في مقابلة هذه المشكلات، وأصبح هذا الأسلوب هو الأسلوب الغالب على علم الكلام.

ولقد كان الأسلوب العقلي عند المعتزلة مبكراً قبل أن يصل إليهم منطق أرسطو، بل كان علم الكلام حركة طبيعية في تجاوز النص الديني إلى المعنى العقلي، لا سيما أن النص بطبيعته يرتكز على العقل ويقوم عليه، فالعقل كما ظهر فيما بعد هو أساس النقل[3].

وكان من الطبيعي بعد انفتاح المسلمين على ثقافات جديدة، لا سيما

---

(١) الجابري: نحن والتراث، ص ٢١٦.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) د. حسن حنفي: التراث والتجديد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م، ص ١٣٢.

الفلسفة اليونانية ومنطقها؛ أن يكون لهذا الانفتاح أثره الكبير في تطوير علم الكلام[١]. فاستخدم المسلمون في مناظراتهم المنطق الصوري[٢]، وجعلوه في كثير من الأحيان أداة لتفكيرهم، ومن ثم وجدنا المنطق الأرسطي يتغلغل في معظم العلوم اللغوية والدينية[٣].

ويرى الدكتور أبو ريان: «أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفادا كثيراً من المنطق اليوناني. وقد ظهرت هذه النزعة المنطقية في النحو والكلام في مدرسة البصرة[٤]، وهي أولى المدن الإسلامية التي ظهرت فيها بوادر التفكير الحر في العالم الإسلامي»، ويعد الجاحظ[٥] من أكثر المتأثرين بالمنطق اليوناني[٦].

---

(١) فيكتور شلحت اليسوعي: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤ م، ص ٢١. وقارن: د. محمد صالح محمد: أصالة علم الكلام، ص ١٦٨.

(٢) وقد اعتمد المعتزلة على المنطق للدفاع عن مسألة الصفات. (انظر: ألبير نصري نادر: أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨ م، ص ٥٢).

(٣) د. حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٥ م، ص ٣٧.

(٤) وسبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهورها في غيرها؛ وكان بين نحاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية. (دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٤٤).

(٥) انظر في تأثر الجاحظ بمنطق أرسطو ما يلي:
- فيكتور شلحت اليسوعي: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، ص ١٠.
- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٤٥.
- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١١٢.

(٦) انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٤٥. وانظر ايضاً: د. أبو الوفا التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٥٧ م، ص ١٥.

ويمكن القول، إن علم الكلام تأثر بالفلسفة والمنطق تأثراً قوياً فيما بعد؛ فالمتكلمون المعتزلة أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ـ كما سبق أن ذكرنا ـ حين فسرت أيام المأمون، فخلطوا مناهجها بمناهج علم الكلام. وقد ظلت هذه الصلة صفة لعلم الكلام يعالج من خلالها المشكلات الاجتماعية والثقافية في المجتمع، ويحقق في ذلك نتائج هامة في المحافظة على الروح الدينية للحياة الإسلامية، حتى أنه لولا علم الكلام لكان مصير العقيدة الإسلامية عرضة لانحرافات جمة نظراً لشدة الهجوم والتعريض الذي وجهه إليها أصحاب الأديان الأخرى، ولا سيما اليهودية والمسيحية. وقد عثرنا بالفعل على كتب كتبها السريان المسيحيون وضعت على طريقة السؤال والجواب، ويقول المؤلف فيها مثلاً: إذا سألك المسلم عن الثالوث، فقل له ما معنى الإسراء والمعراج.

وهكذا، كان المسيحيون عند ظهور الإسلام يرتبون هجومهم على الدين الجديد في صورة حوار بينهم وبين شخص يفترضونه من المسلمين. ويبدو أن هذا النسق من الكتابات الحوارية، كان موجوداً في الاسكندرية في العالم القديم لدى علماء الكلام المسيحي، من أمثال: كليمنت وأورجين. ولقد تصدى هؤلاء المدافعون من الدين المسيحي بالرد بعنف على أنصار الأديان المعاصرة لهم، مثل اليهودية والزرادشتية وغيرها.

ثانياً: بين الفلسفة وعلم الكلام:

لقد خاض أغلب فلاسفة الإسلام في المشرق بطريق أو بآخر في علم الكلام، فكان أن اقتبسوا منه جملة من المقولات والقضايا والمبادىء، لا سيما أن الحاجة كانت تدعو إلى إيجاد أساس عقدي للبناء الفلسفي تنسجم به المصادمة بين مبادىء «الحكمة» وأصول الشريعة، كالمصادمة بين العقل والوحي أو بين الصنع والخلق(١).

(١) د. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤ م، ص ١٤٢.

فهذا الكندي (ت ٢٥٦ هـ = ٨٧٠ م) قد اشتهر بنزعته الاعتزالية وبتأليفه في بابي علم الكلام: باب رد شبه الخصم، مثل الرد على بعض الفرق الدهرية في مسألة كفاية العقل؛ وباب إثبات أصول العقيدة، مثل كلامه في العدل والتوحيد. وما كان الكندي وهو الذي أحاط بجميع علوم عصره، ليدع الاستفادة من الثقافة الكلامية الواسعة لهذا العصر في تكميل نظره في الإلهيات(١).

وقد اشتهر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ = ٩٥٠ م) بتصديه للمتكلمين، إذ صنفهم أصنافاً تختلف باختلاف المكانة التي يُنزلون فيها العقل والمقدرة التي يستعملون بها الأدلة، والكفاية التي تتمتع بها هذه الأدلة في إثبات دعاواهم؛ فضلاً عن أنه دفع مفهومهم للعقل، بحجة أنه لا يتعدى مرتبة «المشهور في بادىء الرأي». غير أن هذا الموقف النقدي لم يحل بينه وبين التأثر ببعض إشكالياتهم، مثل إشكالية الوحي والنبوة، وبعض مبادئهم كمبادىء الصفات الإلهية، مما حمل ابن رشد على التعرض له بالنقد والتشنيع(٢).

ومن دون شك فإن الفارابي يعد «المؤسس الحقيقي للمنهج الفلسفي في

---

(١) انظر:

ـ الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠ م، جـ ١، ص ٢٧ ـ ٣١.

ـ طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، ١٩٧١ م، ص ٢٦٤.

ـ هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت، ١٩٦٦ م، ص ٢٣٨.

ـ كمال اليازجي وأنطوان غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٥٧ م، ص ٣٨٤ ـ ٣٩٠.

ـ Walzer, Richard,: Greek into arabic, Oxford, 1962, P:176-189.

(٢) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج، ص ١٤٢، ١٤٣.

الإسلام»[1]، فهو «أول من حمل المنطق اليوناني تاماً منظماً إلى العالم الإسلامي، حتى سمي المنطقيّ والمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول»[2]. فالمنطق عند الفارابي يعد «قانوناً للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم»[3].

يقول دي لاسي أوليري: «إن خطورة الفارابي لتبدو في اعتباره معلماً للمنطق، وكثير مما كتبه لم يكن أكثر من إعادة عرض للخطوط العامة لمنطق أرسطو، ومن عرض لمبادئه»[4].

وعن أهمية منطق الفارابي[5] يشير مايرهوف إلى نص لإبن ميمون حث فيه صديقه صموئيل ابن طيون على قراءة كتب الفارابي، بقوله: «وعلى العموم فإني أنصح لك بألا تقرأ في المنطق إلا كتب الحكيم أبي نصر الفارابي؛ لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مبادىء الموجودات، أدق من الدقيق»[6].

ولم يقتصر الفارابي على نقل المنطق إلى العالم الإسلامي، وإنما يرجع إليه الفضل في توظيف المنطق والاعتماد عليه في مختلف العلوم الإسلامية، وبكيفية خاصة في علم الكلام[7].

---

(١) د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي)، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٩٨.

(٢) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٣٥٣.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٥٨.

(٤) دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص ١٥٨.

(٥) وعن أهمية الفارابي في المنطق، انظر:

- جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان، ص ٩١ ـ ٩٨.

وأما عن مؤلفاته المنطقية، فانظر:

- د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين، مؤلفات الفارابي، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٧٥ م، ص ٤٦١ ـ ٤٦٧.

(٦) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٠.

(٧) انظر الجابري: بنية العقل العربي، ص ٤١٨ ـ ٤٣٦.

يقول الفارابي: «فكذلك صناعة المنطق وإن كان ما تشتمل عليها هي أحد الموجودات، فليست تنظر فيها على أنها أحد الموجودات، لكن على أنها آلة نتوصل بها إلى معرفة الموجودات، فنأخذها كأنها شيء آخر خارجة عن الموجودات، وعلى أنها آلة لمعرفة الموجودات»[1].

ولا أدل على عناية الفارابي بعلم الكلام من إقدامه على وضع مصنف في المنطق خاص بالمتكلمين أسماه كتاب «المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين»[2]. من أجل ذلك نقرر: أن فضل الفارابي ينحصر في تأثر علم الكلام بمنطق أرسطو تأثراً أكبر[3] من تأثر الكندي والمعتزلة[4] فيما قبل الفارابي[5].

أضف إلى ذلك، أن المسائل الطبيعية التي أصبحت جزءاً من علم الكلام

---

(١) أبو نصر الفارابي: الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦ م، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) انظر: أبو نصر الفارابي: المنطق عند الفارابي، تحقيق: د. رفيق العجم، د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥ ـ ١٩٨٧ م، جـ ٢، ص ٦٥ ـ ٩٣.
ـ طه عبد الرحمن: تجديد المنهج ص ١٤٣.

(٣) كان من الطبيعي بعد ترجمة أرسطو واكتشاف رائعته الأولى «المنطق»، أن اتجه تراثنا الفلسفي نحو المنطق الصوري الخالص حتى يمكن احتواء منطق أرسطو وتمثله ووضعه في إطار العقل الخالص. وقد ساعد على ذلك أيضاً التوحيد الذي يدفع الذهن نحو المجرد، ويوجهه نحو التعالي المستمر. كما دفعت مخاطر التجسيم والتشبيه في الديانات القديمة العقل الإسلامي نحو الصوري أكثر فأكثر حماية له، وتثبيتاً للتوحيد الناشىء في قلوب المسلمين. (د. حسن حنفي: دراسات إسلامية، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م، ص ١٠٠).

(٤) وعلى الرغم من ذلك، لا نستطيع أن ننكر مدى تأثر علم الكلام بمنهج التأويل العقلي المعتزلي، مما أدى به إلى أن يتخلى عن منهجه النصي الحرفي. وكان من نتيجة ذلك أن اعتمد علم الكلام ـ ابتداءً من القرن السادس الهجري ـ اعتماداً كلياً على العقل، حتى اقترب من الفلسفة واستمد منها مادته ومنهجه.

(٥) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٧٨، ٧٩.

لم ينشأ البحث فيها إلا حينما انتشرت الفلسفة اليونانية في المحيط الثقافي الإسلامي من قبل الفلاسفة الإسلاميين، بخاصة الفارابي، فحينئذ أصبح علماء الكلام يبحثون المسائل الطبيعية لاستخدامها مقدمات في إثبات العقيدة رداً على المقولات الفلسفية اليونانية المخالفة للعقيدة الإسلامية(١).

ويمكن القول، بأن تأثير الفارابي في العالم الإسلامي، امتد إلى معاصريه من الفلاسفة وبعد عصره إلى زمان ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م). ليعم تأثير هذا الأخير مناهج البحث الفلسفي فيما بعد. فقد كانت فلسفة ابن سينا في جملتها امتداداً لفلسفة الفارابي وخروجاً عنها في الوقت نفسه، هي امتداد لها لكونها تتبنى هيكلها العام، وهي خروج عنها لأنها تتجه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعه فيها الفارابي، وذلك بالتركيز على جوانب منه والذهاب بها إلى أقصى مدى.

ويعد ابن سينا الفيلسوف الأول الذي أعطى علم الكلام المنهج الفلسفي، حيث حوت كتاباته نفس القضايا التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام، مثل: العلاقة بين الله والعالم... ذات الله وصفاته... قدم العالم وحدوثه... الخ. فلقد اهتم ابن سينا بقضايا علم الكلام إلى جانب القضايا الفلسفية البحتة؛ لذا كانت كتاباته مزيجاً من علم الكلام والفلسفة؛ وذلك لأنه كان يقدم حلولاً فلسفية لهذه القضايا. وكان يستخدم منهجاً يعتمد أساساً على القسمة العقلية، وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم طرق الاستدلال عند المتكلمين. وإلى جانب ذلك، ترك ابن سينا أثره في منهجية علم الكلام من خلال تناوله لقضاياه ومعالجتها معالجة منطقية فلسفية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ مما زود

(١) والواقع أن علم الكلام بتأثير الفلسفة اليونانية وانتشار مقولاتها في العالم الإسلامي، استطاع أن يطور من منهجه فأدخل في دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية والطبيعية مثل: قضايا العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والجوهر الفرد، وأمثالها؛ واستخدامها مقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية ورد الشبه الواردة عليها، وأصبح ذلك سنة ماضية في هذا العلم منذ أبى الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ).

المتكلمين فيما بعد بمنهج لم يكن يعرفه علم الكلام. وبذلك أثرت فلسفة ابن سينا في تأسيس علم الكلام الإسلامي تأسيساً فلسفياً[1].

ومن الطبيعي أن يترك هذا التعامل الفلسفي مع قضايا علم الكلام أثره في تطوير منهج هذا العلم وقضاياه، فعلى سبيل المثال نجد أبا الحسن الأشعري قد جعل المنهج الكلامي أكثر علمانية ودقة من خلال الاستفادة مما قدمه لنا الفارابي من مؤلفات أرسطو المنطقية، ومحاولة تطبيقه لهذا المنهج على الكثير من المشكلات الكلامية؛ ويشهد كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» بمقدار تأثر الأشعري بالمنطق الأرسطي. فقد أصبح القياس الأرسطي هو الشكل المقبول للتفكير، كما أن جزءاً من القواعد المنطقية 'المختلفة التي تضمنها كتاب «الطوبيقا» قد طبق على بعض المشكلات الكلامية[2].

---

(١) انظر:

ـ د. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩١ م، ص ٢٠٤.

ـ د. محمد عابد الجابري: السينوية: فصولها وأصولها (ضمن دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي)، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧ م، ص ١١٢ ـ ١٤٩.

ـ طه عبد الرحمن: تجديد المنهج، ص ١٤٣.

ـ د. حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة (من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية)، القاهرة الحديثة للطباعة، ١٩٧٢ م، ص ٨١ ـ ١٦٩.

ـ د. محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٠ م، ص ٢١٦، ٢١٧.

ـ د. عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، هامش ص ٢٨٥.

ـ د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٤٠٤.

ـ Arberry, A.J.: Avicenna on Theology, London, 1951. P:25-76.

(٢) د. حسن عبد الحميد ود. محمد مهران: ي فلسفة العلوم ومناهج البحث، مكتبة سعيد رأفت، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٠ م، ص ٥٢.

ويتجلى هذا التعامل أيضاً في تأثر الجويني بطريقة ابن سينا المنطقية للاستدلال على وجود الله معتمدة على فكرتين هما: الوجوب والإمكان، بدل الطريقة الطبيعية، وهي القول بالقدم والحدوث، التي أخذ بها المتكلمون المعتزلة والأشاعرة من قبله[1]. كما رفض الجويني تحت تأثير الفلسفة مبدأ الباقلاني (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول)، ذلك المبدأ الذي قيد المتكلمين عن الاستفادة من الفلسفة. وقد أكد الجويني بأن (بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول). ومن ثم أفسح المجال للآراء الفلسفية التي انتشرت في عهده على أيدي ابن سينا وتلاميذه، ومهد بذلك لطريقة المتأخرين التي خلطت بين علم الكلام والفلسفة[2].

والنتيجة التي نخلص إليها هنا، أن المنهج الأصولي لا يصبح هو المنهج الذي ينتهجه علماء الكلام، بل تدخل الفلسفة بمنهجها لتعطي علم الكلام «المنهج الفلسفي». وهذا يعني «أن علم الكلام أصبح أكثر تسامحاً مع مدخل الفلسفة وأكثر تقبلاً له. وفوق ذلك، لأن المنطق الجديد المستخدم في علم الكلام هو نفسه منطق أرسطو الذي درسه ودافع عنه هؤلاء الفلاسفة ـ أمثال الفارابي وابن سينا ـ كما كانت هناك أرضية مشتركة ظاهرة للمناقشة بين الفلسفة وعلم الكلام، وقبول علم الكلام للأفكار الطبيعية والميتافيزيقية للفلاسفة»[3].

ومن ثمة، تكونت طريقة المتكلمين المتأخرين، الذين انتبهوا إلى ما في المنهج الأصولي من ضعف وشطط[4]، فلجأوا ابتداءً من أواسط القرن الخامس

---

(١) د. عمار طالبي: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، جـ ١، ص ١٦٣.

(٢) د. بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ ٢، ص ٥٢. وانظر: شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، (القسم الثاني ـ سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد ١، ١٩٧٨ م)، ص ٢٢١.

(٣) Mahdi, Muhsin: Ibn Khaldun's philosophy of History, London, 1957. P:33.

(٤) وذلك لأن الله في عرف المتكلمين يتفرد وحده بالذات والصفات والأفعال، فكيف تكون=

الهجري إلى الاستعانة بالمنطق الأرسطي؛[1] بحيث يعد أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامي فاصلاً بين عهدين دقيقين ـ عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية ـ وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه، وخاصة في نطاق المنطق[2].

ثالثاً: الانتقال من علم الكلام التقليدي إلى علم الكلام الفلسفي:

تناول علماء الكلام المنطق الأرسطي بالبحث والدراسة، واستخدموه منهجاً للتفكير في المشكلات الدينية؛ بل إن كبار مفكري الإسلام من أمثال ابن حزم الظاهري والغزالي الأشعري، قد ذهبوا إلى القول بأن الله قد أمر بدراسة المنطق، وسوف نشير هنا إلى موقفهما بالتفصيل على النحو التالي:

ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ):

يعد ابن حزم أول من أدخل المنطق إلى علوم المسلمين[3]، حيث يرى «أن فائدة المنطق أمر لا يرتاب فيه منصف، لأنها فائدة غير واقفة عند حدود

= المشاركة بين الغائب ـ وهو الله ـ والشاهد ـ وهو الإنسان، وبذلك يستحيل هذا الاستدلال، وإلا وقع المتكلم في الشرك. (انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص ٣٧٤).

(١) ليس المنطق في طريقة المتقدمين إلا منطقاً قديماً جاء خاصة من الأصول الفقهية التي يعتمد عليها الفقه في سياقه، ولم يظهر فيه القياس الأرسطي. أما في طريقة المتأخرين فهو هذا القياس الذي يرجح استخدامه. (جورج شحاته قنواتي: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: د. صبحي الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧ م، ص ١٢٩).

(٢) د. النشار: مناهج البحث... دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٥ م، ص ١٧١ ـ وانظر د. حسام الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠ م، ص ٥٩.

(٣) انظر: جولد تسيهر: موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل (ضمن كتاب التراث اليوناني)، ص ١٥١.

الاطلاع والرياضة الذهنية، بل تتدخل في سائر العلوم، كعلم الديانة، والمقالات، والأهواء، وعلم النحو واللغة، والجبر، والطب، والهندسة. وما كان بهذا الشكل فإنه حقيق أن يُطلب وأن تُكتب فيه الكتب، وتُقرب فيه الحقائق الصعبة»[١].

وقد كان لهجوم عامة المسلمين على المنطق والفلسفة أثر في نفس ابن حزم وهو يطلب العلم في قرطبة، وأولئك هم الذين عناهم ابن حزم، بقوله: «ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقبل تمكن قوانا في المعارف، وأول مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة»[٢].

والحق، أن المنطق في حد ذاته لا يمس العقيدة وتفاصيلها، حيث إن العبادات لا تخضع لأحكام التبرير العقلي لأنها من المسلمات في الدين، فلا تدخل تحت طرائق البرهان المنطقي؛ ومن ثم كانت حاجة المتكلمين إلى اعتماد هذا العلم ـ أعني المنطق ـ واعتباره (فرض كفاية)... على أن المهم هنا هو ملاحظة أن الصورة العقلية أكثر ظهوراً في هذا العلم من الصورة النقلية، على الرغم من خضوع حدود الطرفين لتطور منهجي مستمر من خلال حاجات العصر وثقافته[٣].

ويمكن القول بوجه عام، إن لدراسة المنطق في نظر ابن حزم قيمة

---

(١) ابن حزم الأندلسي: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق د. إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، ص هـ.
(٢) المرجع السابق، ص ١١٥، ١١٦.
(٣) انظر:
ـ د. جعفر آل ياسين: المدخل إلى الفكر الفلسفي، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٨٤.
ـ د. أبو الوفا التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٤.

خاصة، فنراه يقول:

«ليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط، بل كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة. وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله ﷺ، وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات، وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك، والألفاظ التي تختلف عبارتها وتتفق معانيها. وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر، فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ، ولم يَجُزْ له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً، أو يميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يعتبر بها»(١).

يعني هذا، أن ابن حزم قد منح المنطق الصوري دوراً مهماً في بناء العلوم الإسلامية، مخالفاً بذلك الاتجاه العام لدى المسلمين في موقفهم العدائي من المنطق؛ وبمقتضى هذا الموقف يتسرب المنطق إلى علم الكلام الإسلامي.

الغزالي (ت ٥٠٥ هـ):

تميز الطابع العام الإسلامي في بدايات القرن الخامس للهجرة تجاه المنطق الأرسطي، بنفور شديد منه ومقت بالغ له. وذلك بتأثير الفقهاء السابقين الذين ينفرون من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم، مهما كان أمر هذا الاتصال... «فكانوا ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً طبيعياً، لا لشيء إلاّ لأنهما

---

(١) ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ص ٩، ١٠. وانظر: جولد تسيهر: موقف أهل السنة، ص ١٥٢. وقارن: د. سليمان داود: نظرية القياس الأصولي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٤ م، ص ٢٨٣.

من علوم الفلاسفة الملحدين، مع أنها لا تتعرض للمذاهب الدينية»[١] من قريب أو بعيد.

وكان الغزالي من بين رجال الدين الذين لم يكرهوا دراسة المنطق في حد ذاته، إلا أن موقف رجال الدين تجاه المنطق جعله يأخذ عليهم هذا النفور والمقت لعلوم الأوائل ومعارضتها، ويعده خطأ منهم بالقدر الذي هم به محتاجون في علومهم الخاصة إلى المنطق[٢].

ويمكن القول: إن لدراسة المنطق عند الغزالي قيمة خاصة في فهم المباحث الدينية، حيث حاول في كل ما كتبه عن المنطق أن يظهر تطبيقه منهجياً على هذه المباحث، فقهية كانت أو كلامية. ومن ثم فإن الغزالي «يؤكد أن من أهداف المنطق تهذيب طرق الاستدلال، ويحتاج إليه الباحث في مباحثه العقلية؛ لأن الأفكار تفسد إن لم ترتكز عليه»[٣].

يقول ابن تيمية: «إنما كثر استعمالها في زمن أبي حامد، فإنه أدخل مقدمة في المنطق اليوناني في أول كتابه «المستصفى»[٤]، وزعم أنه لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق، وصنف فيه «معيار العلم»[٥] و «محك النظر»، وصنف كتاباً سماه

---

(١) جولد تسيهر: موقف أهل السنة، ص ١٢٦.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها. وانظر: د. أبو الوفا التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٤.

(٣) د. عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١ م، ص ٦٢.

(٤) نلاحظ أن هذا الكتاب في علم أصول الفقه، إلا أن الغزالي قدم له بمقدمة في المنطق، تعد تلخيصاً لمسائل المنطق الرئيسية. مما يجعلنا نصر على أن المنطق بالنسبة للغزالي قائم على تنظيم المباحث الدينية وخاصة أصول الفقه، بما له من منهج صحيح.

(٥) يعرض الغزالي في هذا الكتاب المنطق كاملاً، ويحاول استخدامه في علم أصول الفقه وتطبيقه على مسائله. وبمقتضى هذا المنطق نجد أن الأمثلة التي يستخدمها الغزالي لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه (انظر: عمار طالبي: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، جـ ١، ص ١٣٥).

«القسطاس المستقيم»[1] ذكر فيه خمسة موازين[2]، الثلاث الحمليات والشرطي المتصل والشرطي المنفصل، وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين»[3].

وهكذا وضع الغزالي أكثر من كتاب في المنطق، إلا أنه لم يذكر اسم المنطق صراحة... وفي هذا يقول ابن طملوس: «فهذه الكتب التي ألفها أبو حامد هي في صناعة المنطق، لكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء، الذين أتوا بالغريب وغير المألوف، فتعرضوا لكثير من الامتحان والامتهان. فصانه الله عن ذلك بلطفه»[4].

---

(١) يحاول الغزالي في هذا الكتاب استخراج الأقيسة المختلفة، باعتبارها موازين الحقيقة من القرآن. (انظر: محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس العقاد، راجعه: عبد العزيز المراغي، د. مهدي علام. لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٥، ص ١٤٧. وانظر أيضاً: عمار طالبي: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، جـ ١، ص ١٣٥).

(٢) الموازين هي:

١ ـ ميزان التعادل الأكبر.

٢ ـ ميزان التعادل الأوسط.

٣ ـ ميزان التعادل الأصغر.

٤ ـ ميزان التلازم.

٥ ـ ميزان التعاند.

(انظر: الغزالي: القسطاس المستقيم، تحقيق: رياض مصطفى العبد، دار الحكمة، دمشق ـ بيروت، ١٩٨٦ م. ص ٣٥ ـ ٨٠. وانظر أيضاً نقد ابن تيمية لهذه الموازين في كتابه: «الرد على المنطقيين»، تعليق السيد سليمان الندوي، دار المعرفة، بيروت، ص ٣٧٣ ـ ٣٧٧).

(٣) السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: د. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٢٨٦. وانظر: ابن تيمية «الرد على المنطقيين» ص ١٩٤، ١٩٥.

(٤) جولد تسيهر: موقف أهل السنة، ص ١٥٤.

وهنا، لنا ملاحظة، وهي أن الغزالي بالرغم من أنه لا يصرح بوضوح عن اسم المنطق ـ فيما سبق ذكره من مؤلفات ـ إلا أنه في كتاب: «مقاصد الفلاسفة» يصرح بذكر اسم المنطق بحرية تامة... وفي هذا يقول الغزالي: «فإذاً فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية. فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة»(١).

وقد خلّص الغزالي المنطق من النزعة التجريدية التي اتسم بها بسبب انحصار فائدته في مجال العقل النظري، حيث أضاف إليه السند العملي العقدي اللازم لوصله بالواقع الإسلامي؛ إذ صارت طرقه في الاستدلال مردودة إلى موازين القرآن وموصولة بمسالك الفقه في التعليل والاستنباط. ومتى أضحت مناهج الاستدلالات المنطقية مؤصّلة قرآنياً وفقهياً، صار العمل بالأحكام التي تثبتها هذه الاستدلالات، ممكناً، إن وجوباً أو جوازاً(٢).

وإذا كان الغزالي يستخدم المنطق في الفقه ـ كما سبق أن ذكرنا ـ فهو الذي دعم علم الكلام بالمنطق الأرسطي، تلك الأداة الدقيقة الحادة(٣)، فلم يكن الغزالي رجل منطق، ولا تنطوي كتاباته في المنطق على جديد يذكر، إلا أنه مع ذلك، كان واحداً من الذين أدخلوا المنطق منهجياً إلى علم الكلام(٤).

تولى الغزالي إذن مهمة التبشير بالمنطق الأرسطي والدعوة إلى اصطناعه ميزاناً للفكر ومعياراً للعلم في كافة فروع المعرفة، مؤسساً بذلك ما أصبح يعرف

---

(١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والطبيعية، بإشراف محيى الدين صبري الكردي. مطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، الطبعة الثانية، ١٩٣٦ م، ص ٧.
وانظر: جولد تسيهر: موقف أهل السنة، ص ١٥٤.

(٢) د. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج، ص ٣٥٠.

(٣) قنواتي: فلسفة الفكر الديني، ص ١٢٨.

(٤) نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ترجمة: د. محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٥ م، ص ٣٧٩.

بـ «طريقة المتأخرين» في علم الكلام، وهي الطريقة التي مكنت علم الكلام الأشعري من التحرر من منهج المعتزلة المفضل، الاستدلال بالشاهد على الغائب، وأيضاً من المقدمات العقلية التي وضعوها لنصرة مذهبهم وأخذها الأشاعرة ووظفوها في بناء مذهب أهل السنة بناءً عقلياً[١].

بالإضافة إلى ما تقدم، فإن الغزالي استبعد تماماً المنطق من انتقاده العام لآراء الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» وفي غيره؛ وهو أمر على درجة كبيرة من الأهمية في بقاء المنطق في الإسلام[٢]، بل الأكثر أهمية من ذلك اعتبار الغزالي المنطق مقدمةً ضروريةً لمن لا يفهم المسائل المعروضة في التهافت.

وفي هذا يقول الغزالي: «ولكننا نرى أن نورد مدارك العقول في آخر الكتاب، فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب، ولكن رب ناظر يستغنى عنه في الفهم، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه، ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم، فينبغي أن يبتدىء أولاً بحفظ كتاب «معيار العلم» الذي هو الملقب بالمنطق عندهم»[٣].

ويمكن القول: إن علماء الأصول ـ أصول الدين وأصول الفقه ـ تابعوا ما دعا إليه الغزالي في كتبه المتقدمة من مزج المنطق الأرسطي بأصول الفقه والكلام[٤]؛ فحل مكان أدلة النظر الإسلامية، وتغلغل المنطق الأرسطي في صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها. ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر في الفكر الإسلامي، حيث ذهب كثير من مفكري الأصوليين إلى أن

---

(١) الجابري: التراث والحداثة، ص ١٧١.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة ص ٨٥.

(٤) يقول نصري نادر: «وأخذ علماء التوحيد يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية على غرار ما جاء في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي. (نصري نادر: أهم الفرق الإسلامية، ص ٦٢).

تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين[1]، متابعين الغزالي في قوله: «إن من لا يحيط بالمنطق، فلا ثقة له بشيء من علومه»[2].

يقول ابن تيمية: «ولكن بسبب ما وقع فيه أثناء عمره وغير ذلك، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا؛ وأن ما أدعوه من «الحد» و «البرهان» هو أمر صحيح عند العقلاء»[3].

وتبقى هنا نقطة أخيرة، وهي أن دعوة الغزالي وإلحاحه على ضرورة اصطناع المنطق منهجاً وحيداً في تحصيل العلم لم تكن من أجل المنطق ذاته، بل كانت ضد نظرية «التعليم» العرفانية الإسماعيلية. وأيضاً من أجل إنقاذ علم الكلام الأشعري من أزمته الداخلية، التي كادت تعصف به بسبب تناقض «المقدمات العقلية» المؤسسة لعلم الكلام، التناقض الذي انفجر في مشكلة «الأحوال». وإنقاذ علم الكلام الأشعري معناه إعادة تأسيس عقيدة الدولة السلجوقية ـ العباسية ضد الإسماعيلية[4].

بناءً على ذلك، فإن المنطق الصوري هو المنهج الذي ينبغي أن يزاوله علماء الكلام، حتى يتوصلوا عن طريقه إلى نتائج مهمة يفيدون منها في توظيف المفاهيم الفلسفية لصياغة قضاياهم الكلامية.

ومن ثم يبدو واضحاً، أن هناك خطاً تطورياً لوضع أسس ومفاهيم «الطريقة الجديدة» لعلم الكلام، بدءاً بالمعتزلة ومروراً بالأشاعرة خاصةً الغزالي؛ وذلك عبر محاولات وإضافات مهمة وجدّية من الفلاسفة المسلمين

---

(١) انظر: د. سعيد بن سعيد: الغزالي والفلسفة (ضمن مجلة الفكر العربي) العدد ٤١، ١٩٨٦ م، ص ٧٦.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٨، وانظر: السيوطي «صون المنطق والكلام»، ص ٢٨٧.

(٤) الجابري: التراث والحداثة، ص ١٧٤.

أمثال الكندي والفارابي وابن سينا. مما جعل علم الكلام الأشعري يتحول مع فخر الدين الرازي خاصة، إلى علم كلام فلسفي يقوم مقام إلهيات الفلاسفة المسلمين، إلهيات ابن سينا خاصةً، ويُغني عنها لأنه قد امتصها امتصاصاً: مفاهيم ومنهجاً[1].

علم الكلام الفلسفي عند فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ م):

أحدث فخر الدين الرازي تحولاً كبيراً في تاريخ العلاقة بين علم الكلام والفلسفة[2]، ذلك لما عرف عنه من اهتمامات علمية كثيرة واشتغاله بعلوم متنوعة: كالتفسير وعلم الكلام والفلسفة والمنطق والطبيعة وغيرها. وقد تأثر بأفلاطون وأرسطو وفلاسفة المسلمين، أمثال: الفارابي وزكريا الرازي وابن سينا وأبي البركات البغدادي، وأخذ عنهم، إلى الحد الذي خلط فيه علم الكلام بالفلسفة والمنطق[3]، وبصفة خاصة في كتابيه «المباحث المشرقية» و «المحصل». هذا بالإضافة إلى مزجه بينهما في آخر كتبه وهو «المطالب العالية».

ولكن ما يهمنا هنا من الرازي هو الكيفية التي مزج بها علم الكلام بالفلسفة والمنطق، حتى التبس على من جاء بعده وسار على نهجه؛ وهو ما يطلق عليه ابن خلدون «طريقة المتأخرين». فكان علينا أن نشير إلى تلك الكيفية من خلال كتابيه «المباحث» و «المحصل» في صورة موجزة، وذلك على النحو التالي:

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧١.
(٢) الجابري: بنية العقل العربي، ص ٤٩٦.
(٣) انظر:
ـ علي محمد حسن العماري: الإمام فخر الدين الرازي (حياته وآثاره)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩ م، ص ١٧.
ـ د. فتح الله خليف: فخر الدين الرازي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩ م، ص١١٠.
ـ مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ ١، ص ١٤٩.

١ ـ ممارسة الكلام في الفلسفة:

مارس الرازي الكلام في الفلسفة من خلال كتابه «المباحث المشرقية»، حيث قدم لنا صورة غنية بالدلالة عما آل إليه «علم الكلام الفلسفي»، وذلك من خلال استعادة مشروع ابن سينا الفلسفي الكلامي، ولكن بتوجيه من الغزالي. فكان عليه في هذا الكتاب أن يختار من فلسفة ابن سينا الكلامية مسائل يجتهد في تقريرها بصورة ترفع الإشكال عنها في نظر المتكلمين، ويضم إليه أصولاً من عنده أي من علم الكلام الأشعري[١].

٢ ـ ممارسة الفلسفة في الكلام:

حاول الرازي ممارسة الفلسفة في الكلام من خلال كتابه «المحصل»، سواءً على مستوى المقدمات أو مستوى دقيق الكلام أو مستوى جليله، بحيث بدا واضحاً أن هدفه هو تحقيق المصالحة بين علم الكلام والفلسفة، على شكل إقامة نوع من التعايش بين المفاهيم الفلسفية والمفاهيم الكلامية، التي تتناول موضوعاً واحداً أو توظف في مسألة يشترك في الخوض فيها كل من الفلاسفة ـ وخصوصاً ابن سينا عينه ـ والمتكلمين[٢].

هذا بالإضافة إلى إصرار الرازي على ضرورة اعتبار المنطق آلة وعلماً خاصاً مستقلاً؛ وبذلك يختلف عن الغزالي الذي اعتبره آلةً ومعياراً للعلوم كلها، كما ذكرنا سابقاً. وفي هذا يقول ابن خلدون: «ثم جاء المتأخرون، فغيروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسوم... وحذفوا كتاب المقولات، لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات، وألحقوا في كتاب العبارة، الكلام في العكس... ثم تكلموا في القياس... ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك، كلاماً مستبحراً، ونظروا فيه من حيث أنه فن برأسه، لا من حيث أنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع، وأول

---

(١) الجابري: بنية العقل العربي، ص ٤٩٨، ٤٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠٢.

من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب»[1].

والحق أن عمل الرازي هذا يقف على مفترق الطريق بين علم الكلام التقليدي وعلم الكلام الفلسفي، فلقد صار منهجه الفلسفي الكلامي نموذجاً يترسمه المؤلفون في علم الكلام، حيث وضعوا مؤلفاتهم الكلامية في صيغة فلسفية.

ومن هذه المؤلفات كتاب «تجريد العقائد» لنصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ = ١٢٧٤ م)، وكتاب «طوالع الأنوار من مطالع الأنظار» لناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ = ١٢٨٧ م) وكتاب «المواقف» لعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ = ١٣٥٥ م)، وكتاب «شرح المقاصد» لسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ = ١٤٨٩ م)، وكتاب «لباب المحصل في أصول الدين» لابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ = ١٥٠٥ م).

ولما كان اهتمامنا ينحصر في بيان تاريخ العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام، فأننا سوف نتناول موقف كل من نصير الدين الطوسي (الفيلسوف الشيعي) وابن خلدون (المتكلم الأشعري) لأنهما يعبران عن اتجاهين مختلفين في الفكر الإسلامي كان لهما أثرهما الواضح في الحضارة الإسلامية.

(١) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار مكتبة الهلال، بيروت، ص ٣٠٨، وانظر: جولد تسيهر: موقف أهل السنة، ص ١٦٦.

البـاب الثانـي

الصلة بين علم الكلام والفلسفة
عند نصير الدين الطوسي

تمهيد

يُعد الطوسي علامة بارزة من علامات الفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد، ولعله ينفرد إلى حدٍ كبير بصدارة الفلسفة في هذه المرحلة كلها، وليس في القرن السابع فحسب. فقد كتب النصير في أغلب فروع الفلسفة، فألف (أخلاق ناصري) في الأخلاق، و (آداب المتعلمين) في التربية، و (أوصاف الأشراف) في التصوف؛ إلى جانب شروحه لابن سينا ونقده للرازي.

وقد كان للطوسي فضل معروف في إحياء ما كاد يندثر من تعاليم الفلسفة وكتبها، فقصده العلماء والطلاب، وبحث هو عنهم في بعض الأحيان، وجمع منهم عدداً كبيراً في مأمن من الخوف وبسطة من الرزق، ووفر لهم من الكتب ما يصعب أن يجتمع مثله في مكان واحد كثرةً ونظاماً. وخرجت من حلقته طائفة من الحكماء والمتكلمين والرياضيين، استطاعوا أن ينهضوا بتعاليم الفلسفة نهضة عظيمة.

ولم يتوقف أثر نصير الدين الطوسي على إنعاشه للفلسفة في القرن السابع، بل تعدى تأثيره إلى «علم الكلام الفلسفي»، حيث التحم علم الكلام بالفلسفة إلى حد كبير، بل تبلورت المباحث الكلامية وأصبحت فلسفة، لا سيما في كتابيه «تلخيص المحصل» و «تجريد العقائد».

فقد ألف الطوسي كتاب «تلخيص المحصل» بعد ثلاثين عاماً تقريباً من تصديه الأول للرد على شرح الرازي للإشارات والتنبيهات لابن سينا، بحيث استفاد من خلال ما قدمه من إيضاحات في الإشارات والتنبيهات تتصل بمواقف

المتكلمين، سيادةً للمنهج السينوي في تفكيره الذي تبلور في تلخيصه لمحصل الرازي.

ولم يؤلف الطوسي كتاب التلخيص قاصداً تلخيص كتاب الرازي فعلاً؛ بل قصد تصحيحه، ونقده، وإرجاع الأفكار المطروحة ـ وبوجه خاص بعض أفكار ابن سينا ـ من قبل الرازي إلى أصولها. لذلك جاء كتاب «التلخيص» دسماً بما فيه من قوة النظر والقدرة على التذكر في المقارنة بين الأفكار الفلسفية ونظائرها في علم الكلام.

من أجل ذلك، تشير معالجات الطوسي الفلسفية في هذا الكتاب إلى أن علم الكلام كان في دور الانقلاب التام إلى فلسفة؛ وكمرحلة سابقة لتأليفه كتاب «التجريد» الذي طور فيه الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام لمصلحة الفلسفة؛ فجعل من العقيدة الدينية وسيلة لمزج الفلسفة بعلم الكلام مزجاً تاماً.

وقد ظهرت الروح الفلسفية واضحة في «التجريد» وضوحاً ملموساً نظراً لمتابعة الطوسي فيه لواحد من أقطاب الفلسفة السابقين عليه، وهو الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) الذي تقيد الطوسي بخطاه، بحيث بدت الصلة وثيقة بين الفلسفة السينوية والتجريد.

وأخص ما يميز «التجريد» هو طابع الدقة المتناهية في تحديد الألفاظ والمصطلحات الكلامية والفلسفية، بالإضافة إلى طابع الإيجاز الشديد الذي عرض به الطوسي لموضوعاته. وثمت خاصية أخرى وهي الطابع الفلسفي في عرض الموضوعات، فالكتاب يعطي فكرة تدل على مدى النضج الفلسفي في معالجة الموضوعات الكلامية؛ وهذا يرجع إلى ارتكاز الطوسي فيه على منهج فلسفي منطقي كطريق صحيح لمناقشة قضايا العقيدة.

الفصـل الأول

أثـر المعتزلة في علـم الكلام
عنـد الطوسـي

سوف نحاول في هذا الفصل بيان أثر المعتزلة في علم الكلام عند الطوسي، وتوضيح الكيفية التي أثر بها المعتزلة في فكره، حتى نستطيع تبين النهج الذي كان يتبعه لمعالجة المشكلات المطروحة في علم الكلام في القرن السابع الهجري. وذلك لأن معرفة النزعة الاعتزالية العقلانية في فكر الطوسي، تعد مدخلاً أساسياً لتقويم علم الكلام الفلسفي عنده، وهذا ما سنحاول بيانه من خلال بحث الموضوعات التالية:

أولاً: الذات والصفات:

تُعد مشكلة الذات والصفات من أهم المشكلات الكلامية وأكثرها مثاراً للخلاف بين الفرق المختلفة، كما أنها المحور الذي تدور حوله مباحث علم الكلام. وقد ظهرت هذه المشكلة في المحيط الإسلامي، في منتصف القرن الثاني الهجري. وقد ساعدت الصفات التي وُصف الله بها في القرآن، على نمو البحث في هذه المشكلة.

هذا، ولا بد لنا قبل الحديث عن موقف الطوسي في علاقة الذات بالصفات، أن نعرض في إيجاز لموقف المعتزلة من هذه المشكلة، لنرى إلى أي حد تأثر الطوسي بمنحى المعتزلة، لا سيما ونحن نعلم أنه قد سلك طريقهم، وتبنى مناهجهم في مسألة الذات والصفات.

ويمكن القول: إن علماء المعتزلة نفوا عن الله تعالى الاتصاف بصفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة، وغيرها لأنها تتعارض مع فهمهم للتوحيد. وقد اعتمد المعتزلة في نفيهم زيادة الصفات، على القول: «بأنها لو كانت زائدة

على الذات فإما أن تكون محدثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وإما أن تكون قديمة، فيلزم أن تشارك الذات في القدم، والوجوب بالذات، ونفي الأولية، وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء»[١]. ومن ثم، فإن صفاته تعالى عين ذاته.

وقد كان واصل بن عطاء هو أول من ناقش مشكلة الصفات... وفي هذا يقول الشهرستاني: «وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة»[٢]. وبذلك ينفي واصل جميع الصفات الثبوتية اعتقاداً منه أن إثبات هذه الصفات يجعلها مشاركة لله تعالى في القدم، وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء. غير أن أتباعه حاولوا أن يخففوا من غلو شيخهم في إنكار الصفات الإيجابية جملة، لأن ذلك يفضي بهم إلى التعطيل، وإلى جعل الإله فكرة مجردة لا مضمون لها، ولذلك اختصروا عددها، وأرجعوها إلى صفتين رئيسيتين، وهما العلم والقدرة، ثم سووا بين الذات الإلهية وبين كل صفة منها، حتى لا يفضي ذلك إلى تعدد القدماء[٣].

موقف الطوسي:

ينحو الطوسي في كتاب «التجريد» منحى المعتزلة في قولهم بأن الصفات هي عين الذات، فيقول: «إن تغير الإضافات ممكن، ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين... وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاب في وقت يدل على إرادته تعالى، وليست زائدة على الداعي، وإلا لزم التسلسل... ووجوب

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١١٩.
(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٤٦.
(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤ م، (مقدمة التحقيق) ص ٣٨.

الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد... والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً»[1].

يتضح لنا من خلال النص السابق، أن الطوسي في مسألة الذات والصفات يختلف تماماً عن الأشاعرة، الذين يثبتون الصفات الإيجابية على أنها صفات وجودية أزلية متغايرة في ذاتها، وقائمة بذاته تعالى، وإن كانوا يرون أنها ليست هي الذات ولا غيرها. أضف إلى ذلك، أن الطوسي أيضاً في هذه المسألة يختلف تماماً عن اتجاه أبي هاشم الجبائي.

وقد دلَّلَ الطوسي على أن الصفات هي عين الذات، بأن: وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأمور عنه، لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته، سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة، لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء، فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة، ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم، ولا غير ذلك من المعاني والأحوال. وإنما قيد الطوسي الصفات بالزائدة عيناً، لأنه تعالى موصوف بصفات الكمال؛ لكن تلك الصفات هي نفس الذات في الحقيقة، وإن كانت مغايرة لها بالاعتبار[2].

وبهذا المعنى تكون الصفات عند الطوسي وجوهاً واعتبارات عقلية للذات، لا وجود لها في الخارج، بل في الذهن فقط، وهذا ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف.

ويمكن القول: إن الطوسي هنا يتفق تماماً مع المعتزلة، ويقترب من الفلاسفة الذين أنكروا تعدد الصفات، وحاولوا التنزيه المطلق. والواقع أن قول

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، تحقيق: د. عباس سليمان (ضمن رسالة الدكتوراه: نصير الدين الطوسي كاتب قلعة ألموت ـ جامعة الإسكندرية ١٩٩٠ م، الجزء الثاني»، ص ١٢٣ ـ ١٢٥.

(٢) ابن المطهر الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، طبعة سنة ١٣١٠ هـ (نسخة بدار الكتب برقم ١٣١٦/ علم الكلام)، ص ١٦٣.

فلاسفة الإسلام بنفي زيادة الصفات على الذات، يُعد أثراً من آثار محاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة التي تقرر بساطة الواجب، وتنفي عنه كل وجوه الكثرة، على نحو ما نرى لدى كثير من الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا.

١ ـ الصفات الثبوتية:

يراد بالصفات الثبوتية عند الطوسي، تلك الصفات التي يتحقق وصف الله تعالى بها وجوباً أو جوازاً، وذلك في مقابلة الصفات السلبية التي يجب تنزيه الله تعالى عنها على الإطلاق.

١ ـ صفات الإرادة:

تعد الإرادة إحدى الصفات الثبوتية عند الطوسي، ويراد بها عنده ما يقتضي ترجيح أحد المتساويين على الآخر في الوجود، ذلك أنه ـ تعالى ـ قادر على جميع المقدورات، ونسبة أحد المقدورات بالوقوع دون غيره، ويقتضي اختصاص وقت الوقوع به دون غيره من الأوقات لتساوي نسبة الفعل إليها. فالإرادة هي هذا المرجح المعبر عنه بالداعي[١]. وفي هذا يقول الطوسي: «وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على إرادته تعالى»[٢].

ويرى الطوسي أن الإرادة من صفات الذات القديمة، وهي عين الذات. ويدلل على ذلك، بأن الإرادة لو كانت قديمة للزم تعدد القدماء، وهذا نقض لمبدأ التوحيد. ومن ثم، فإنه تعالى مريد على الحقيقة، إلا أنه يرى أن الإرادة ليست قديمة. ولو كانت الإرادة حادثة، إما في ذاته أو لا في محل، لزم التسلسل لأن حدوث الإرادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادة مخصصة[٣].

(١) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٩.
(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣، ١٢٤.
(٣) انظر: ـ الحلي: كشف المراد، ص ١٥٩.
ـ الطوسي: تجريد العقائد: ص ١٢٤.

٢ ـ صفة القدرة:

يتناول الطوسي صفة القدرة على أساس ما تدل عليه كلمة القادر، فالقادر عنده هو الذي يصح أن يصدر عنه بالفعل وألا يصدر دون ضرورة. وعلى هذا الأساس لا يصح أن يكون الله تعالى موجباً، لأن الموجب هو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل ملازماً له، وذلك لأنه لو تأخر لما كان صدوره عنه واجباً. ومن ثم فإنه تعالى قادر، وهذا يعني أنه يتمكن من الفعل والترك، وأن فعله حادث وليس قديماً[١].

وقد ذهب الطوسي إلى أن الله تعالى قادر على كل مقدور، إذ يقول: «وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة»[٢]. وذلك لأن المتقضي لتعلق القدرة بالمقدور إنما هو الإمكان، إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق. والإمكان سار في الجميع، فإن الله تعالى قادر على كل مقدور[٣].

ويمكن القول: إن هذه المسألة تُعد نتيجة منطقية لفكرة أن الصفات هي عين الذات عند الطوسي، كما هو عند المعتزلة[٤].

٣ ـ صفة العلم:

لقد تناول الطوسي مشكلة العلم الإلهي في كتابه «التجريد»، فقال:

---

(١) ينحو الطوسي هنا منحى المعتزلة في إثبات صفة القدرة لله تعالى، انظر في ذلك:
ـ القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ١١٠ ـ ١١٩.
ـ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٦٥م، ص ١٥١، ١٥٢.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٣) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٦.

(٤) انظر:
ـ القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص ٢٥٠.
ـ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٥٦.

«والإحكام واستناد كل شيء إليه دلائل العلم»[1]. وقد استدل على ثبوت العلم لله تعالى، بالأدلة الآتية:

الدليل الأول (دليل الإحكام):

يبنى هذا الدليل عند الطوسي على مقدمتين: أولاهما، أنه تعالى فعل الأفعال المحكمة، والثانية: كل من كان كذلك فهو عالم. أما المقدمة الأولى فحسية، لأن العالم إما فلكي أو عنصري، وآثار الحكمة والإتقان فيهما ظاهر مشاهد. وأما المقدمة الثانية فضرورية؛ لأن الضرورية قاضية بأن غير العالم يستحيل منه وقوع المحكم المتقن مرة بعد أخرى[2].

ويمكن القول: إن هذا الدليل الذي اعتمد عليه الطوسي هنا، قد استمده من جمهور المعتزلة[3].

الدليل الثاني:

وهو مستفاد من كونه تعالى مجرد، لأن كل مجرد عالم بذاته وبغيره. وكل مجرد، فإن ذاته حاصلة لذاته لا لغيره، وكل مجرد حصل له مجرد فإنه عاقل لذلك المجرد، لأننا لا نعني بالتعقل إلا الحصول، فكل مجرد ـ إذن ـ عاقل لذاته. وأما أن كل مجرد عالم بغيره، فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً، وكل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره، وكل مجرد يعقل مع غيره، فإنه عاقل لذلك الغير. أما ثبوت المعقولية لكل مجرد، فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير. وأما صحة التقارن في المعقولية، فلأن كل معقول لا ينفك عن الأمور العامة. وأما ثبوت العاقلية فهو محال، فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل،

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٢) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٧.

(٣) انظر تفسير أو تفصيل هذا الدليل في:

ـ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٥٦، ١٥٧.

لأنه نوع من المقارنة فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً، وهو باطل، فإمكان المقارنة هو التعقل[1].

الدليل الثالث:

وهو مبني على فكرة الواجب والممكن، ومؤداه: أن كل موجود سواه ممكن وكل ممكن مستند إلى الواجب إما ابتداءً أو بوسائط. ولما كان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، والله تعالى عالم بذاته، فهو عالم بغيره[2].

وقد عرض الحلى شارح التجريد هذا الدليل على نحو مفصل، فقال: «أن نقول العلم إضافة بين العالم والمعلوم أو مستلزم للإضافة، وعلى كلا التقديرين، فلا بد من المغايرة بين العالم والمعلوم، ولا مغايرة في علمه بذاته. ولذلك فإن المغايرة قد تكون بالذات، وقد تكون بنوع من الاعتبار. وبذلك فإن ذاته تعالى من حيث أنها عالمة مغايرة لها فأنها معلومة، وذلك كافٍ في تعلق العلم[3].

ومن الملاحظ: أن الطوسي هنا معتزلي المنحى، لأن مذهب المعتزلة في هذه المسألة ينحصر في: أن الذي يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم بها، فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، وإذا صح وجب، لأن صفة الذات متى صحت وجبت[4].

وعند الطوسي أن علم الله يشمل علمه بذاته خلافاً لبعض الفلاسفة، إذ أن

---

(١) الحلى: كشف المراد، ص ١٥٧.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٧، ١٥٨.

(٤) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٦٠.

العلم هو الحصول، ولا ريب في حصول الشيء المجرد القائم بذاته لنفسه، فيكون عالماً بها[١].

ويقرر الطوسي أن الله عالم بكل المعلومات، لأن كونه تعالى عالماً تدل على عمومية علمه بكل معلوم. وتقرير ذلك: أن كل موجود سواه ممكن، وكل ممكن مستند إليه، فيكون عالماً به سواء كان جزئياً أو كلياً، وسواء كان موجوداً قائماً بذاته، أو عرضاً قائماً بغيره، وسواء كان موجوداً في الأعيان أو متعقلاً في الأذهان، لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً، فيستند إليه، وسواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي، ممكن أو ممتنع؛ فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات[٢].

ويرى الطوسي، أن العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عند الله تعالى، لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا[٣]. وهذا يعني، أن العلم صورة متساوية للمعلوم في العالم، فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات، لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى، وذلك يستلزم تكثره تعالى، وكونه قابلاً فاعلاً ومحلاً لآثاره. وأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته، بل يتوسط الأمور الحالة فيه، وهذا محال. لأن العلم عند الطوسي لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى، لأن العلم هو الحصول عند المجرد. ولا ريب في أن الأشياء كلها حاصلة له، لأنه مؤثرها وموجدها وحصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله، مع أن الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة للذات[٤].

ولذلك فإن الله تعالى يعلم المعدوم، خلافاً لبعض الفلاسفة الذين يرون:

---

(١) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٨.
(٢) المرجع السابق، ص ١٥٧.
(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.
(٤) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٨.

أن الله تعالى يستحيل عليه أن يعلم المعدوم، إذ لو علمه لكان متميزاً، والمتميز ثابت.

يقول الطوسي: «ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين»[(١)]. وهذا يعني أن العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده لزم وجوبه، وإلا لجاز أن لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلاً، وهو محال. وإن كان المقصود بوجوب علمه تعالى أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل، لأنه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات. وإن كان المقصود وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح، لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق، فلا ينافي الإمكان الذاتي[(٢)].

علم اللّه تعالى بالجزئيات:

تُعد مسألة علم الله تعالى بالجزئيات من أدق المسائل التي واجهت مفكري الإسلام في تناولهم لقضية العلم الإلهي. وقد كان ظهور هذه المسألة في الفكر الإسلامي نتيجة لإشكال، يمكن تقريره على النحو التالي، وهو: أن الله لا يمكن أن يجهل الجزئيات، والحوادث الفردية، لأن الجهل نقص والله منزّه عنه. كما أنه لا يمكن أن يعلمها، لأن العلم بها يستدعي محذورين: أولهما، أنه لو علم الجزئيات لصار الممكن واجباً، لأن علمه لا ينفك بحال عن المعلوم، فإذا علم وجود شيء فلا بد أن يكون موجوداً وإلا انقلب علمه خطأً وجهلاً، والله منزه عنهما.

وثانيهما، أن الجزئيات تتغير وتتبدل، إذ توجد بعد أن تكون معدومة، وتعدم بعد وجودها، فهي في تغير دائم. فلو تعلق علم الله بها لزم أن يتغير علمه تبعاً لتغير الجزئيات، لأن العلم صورة مطابقة للمعلوم، مع أن علم الله ثابت على وتيرة واحدة، وليست له حال متجددة[(٣)].

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٢) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٨، ١٥٩.

(٣) المرجع السابق، الصفحات نفسها، وقارن: محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة =

وبناءً على ما تقدم، فإن الفلاسفة يقررون أن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة إلا عن طريق أسبابها وعللها، وذلك لأن الذات الإلهية هي العلة الأولى لجميع الأشياء، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.

يقول ابن سينا: «واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي»[(١)]، «فالواجب الوجود يجب أن يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه: الآن، والماضي والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر»[(٢)].

وأما الطوسي، فيرى أن «تغير الإضافات ممكن»[(٣)]. وهذا يعني أن العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم، وإلا لانتفت المطابقة. لكن الجزئيات الزمانية متغيرة، فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير علمه تعالى، والتغير في علم الله تعالى محال. لذلك فإنه يرى أن التغير إنما هو في الإضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية، كالقدرة التي تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه، وإن لم تتغير في نفسها. وتغير الإضافات جائز، لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج[(٤)]. وبذلك فإن الله تعالى عالم بكل شيء، لا تخفى عليه خافية، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. ومن ثم يختلف الطوسي هنا عن الفلاسفة وخاصة ابن سينا، وذلك تحت تأثير هجوم الغزالي للفلاسفة وتكفيرهم في هذه المسألة[(٥)].

= الإسلامية، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م، ص ١٣٨، ١٣٩.

(١) ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، طبعة محيي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، ١٩٣٨ م، ص ٢٤٧.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨ م، جـ ٣، ص ٢٩٥، ٢٩٦.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٤) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٨.

(٥) حول نقد الغزالي لهذه المسألة، انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢٠٦ وما بعدها.

٤ ـ صفة الحياة:

يثبت الطوسي أن الله تعالى حي، إذ يقول: «وكل قادر عالم حي بالضرورة»[١]. ولما كان الطوسي قد نفى كل المعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً، ولما كانت الصفات عنده عين الذات، لذلك فإن الحياة عند الطوسي تُعد صفة سلبية.

٥ ـ صفتي السمع والبصر:

يذهب الطوسي إلى أن السمع والبصر صفتين أزليتين لله تعالى، ويرى أن استحقاق القديم لهاتين الصفتين مستفاد من جهة النقل، دون العقل. وفي هذا يقول: «والنقل دل على اتصافه بالإدراك والعقل على استحالة الآلات»[٢].

والطوسي في هذا النص يقترب من موقف الغزالي، الذي يميل إلى الجمع بين الأدلة القرآنية وحجة الكمال العقلية، ومحتواها: أن الخالق أكمل من المخلوق، والبصير السميع أكمل ممن لا يبصر ولا يسمع، فيستحيل أن نثبت وصف الكمال للمخلوق، ولا نثبته للخالق تعالى[٣].

٦ ـ صفة الكلام[٤]:

أقتفى الطوسي أثر المعتزلة في هذه المسألة، فلم يضف جديداً في هذا الصدد، وقد أوضح هذه الحقيقة في كتابه «التجريد» إذ يقول: «وعمومية قدرته

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٣) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: د. عادل العوا، دار الأمانة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩ م، ص ١٣٨.

(٤) انظر تفصيل مسألة الكلام في:
ـ د. محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧١ م، ص ٨٧ ـ ٩٦.

تدل على ثبوت الكلام»[1]. وهذا يعني أن عموم قدرة الله تعالى تدل على ثبوت صفة الكلام له، فإن من كان قادراً على جميع المقدورات فهو قادر على الكلام، وخلق أصوات في أجسام تدل على المراد[2]. فالمراد بالكلام هو الحروف المسموعة والألفاظ المقطعة المخلوقة لله، والتي لا يمكن فصلها عن فكرة الزمان. كما أن المراد بالمتكلم هو من يفعل الكلام لا من يقوم به، إذ يستحيل أن يكون القديم محلاً للأشياء.

وقد ربط الطوسي مذهبه في حدوث الكلام بتنزيه الله تعالى عن فعل القبيح، والكذب في الأخبار، إذ يقول: «وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه»[3]. وذلك لأن الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزه عن القبائح، لأنه تعالى حكيم صادق فلا يصدر الكذب عنه تعالى[4].

وبناء على ما تقدم، يرفض الطوسي فكرة الكلام النفسي التي قال بها الأشعرية والماتريدية، إذ يقول: «والنفساني غير معقول»[5]، وبذلك يتفق مع المعتزلة.

٢ ـ الصفات السلبية:

يراد بالصفات السلبية عند الطوسي تلك الصفات التي تنفي عن الله تعالى النقائص التي لا تليق بذاته، فيجب تنزيه الله تعالى عنها على الإطلاق؛ وهذه الصفات هي:

١ ـ الوحدانية:

تحتل فكرة التوحيد مكانة متميزة في مذهب الطوسي الكلامي، باعتبارها

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٤.
(٢) الحلي: كشف المراد، ص ١٦٠.
(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٤.
(٤) الحلي: كشف المراد، ص ١٦٠
(٥) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٤.

الأساس الذي يقوم عليه نسقه الكلامي في نفي التشبيه على الله تعالى، وتنزيهه عن المماثلة، وإفراده بالوحدة المطلقة في ذاته وصفاته وأفعاله.

ويرى الطوسي أن وحدانية الله تعالى في مقدمة الصفات السلبية، إذ يراد بها نفي الشريك لله تعالى في الألوهية وصفاتها، واعتقاد أنه واحد لا نظير له في ذاته، ووجوب وجوده. وهذا التوحيد يقتضي ـ في نظره ـ توحيد الله، وهو نفي المثل والضد والشريك.

يقول الطوسي: «ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل. . . والضد»[١].

وهذا يعني أن وجوب الوجود يقتضي نفي الزائد ونفي المثل، وهذا مذهب أكثر الفرق الإسلامية. وقد خالف الطوسي هنا أبا هاشم الذي جعل الذات الإلهية مساوية لغيره من الذوات، وإنما يخالفها بحالة توجب الأحوال الأربعة، وهي: الحيية والعالمية والقادرية والموجودية، وتلك الحالة هي صفة الإلهية. وهذا المذهب لا شك في بطلانه، فإن الأشياء المتساوية تتشارك في لوازمها، فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً وبالعكس، وذلك باطل بالضرورة. إلى جانب ذلك، فإن وجوب الوجود يقتضي نفي الضد، لأن الضد يقال على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما، وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول، فلا ضد له بهذا المعنى. ويطلق أيضاً على مساوٍ في القوة ممانع، ولما كان الله لا مثل له، فلا يشاركه غيره في القوة[٢].

وهكذا ذهب الطوسي في تصوره لوحدانية الله تعالى، مذهب فلاسفة الإسلام في تصورهم لواجب الوجود. فهو في تصوره لوحدانية الله تعالى جعله مجرداً من كل صفة تجعل له وجوداً خارج الذهن وخارج التصور العقلي.

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) الحلي: كشف المراد، ص ١٦١.

٢ ـ تنزيه الله عن الجسمية:

لما كان الطوسي يرى أن حقيقة الجسم في أنه المركب، لذلك نزه الله تعالى عن معنى الجسمية، ولم يجز وصفه بأنه جسم لاستحالة التركيب[١]. ولما كان كل جسم مفتقر إلى حيز ما، وبذلك «فإن وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى، لأنه تعالى لو كان متحيزاً لم ينفك عن الأكوان الحادثة، وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث. . . وكل حادث ممكن، فلا يكون واجباً»[٢].

وهذا يعني أن الطوسي ينزه الله تعالى عن الجسمية ولوازمها، وأنه ينفي عن ذاته تعالى كل ما يوحى بالتركيب. ومن ثم، فإن التنزيه عن الجسمية يعد المحور الرئيسي لكثير من الصفات السلبية التي يتقدس الله سبحانه عن الاتصاف بها، مثل التنزيه عن المكانية، والحلول والاتحاد، والرؤية، وحلول الحوادث في الذات، إلى غير ذلك مما سنعرض له فيما يلي.

ويمكن القول: إن الطوسي في هذه المسألة أيضاً إنما يقتفي أثر المعتزلة في تنزيه الله تعالى عن الجسمية[٣].

٣ ـ تنزيه الله عن المكان والجهة:

ترتبط فكرة الطوسي عن المكان والجهة ارتباطاً وثيقاً بفكرته عن الجسمية، وقد كان الطوسي في هذه المسألة منطقياً مع نفسه، لأنه بدأ بتنزيه الله تعالى عن الجسمية ولواحقها. فلقد نفى التحيز عن واجب الوجود، والمراد بالحيز المكان الذي يحل فيه الشيء المتحيز. ولذلك فهو ينفي أيضاً الجهة عن واجب الوجود، «لأن كل ذي جهة، فهو مشار إليه ومحل الأكوان الحادثة، فيكون حادثاً فلا يكون واجباً»[٤].

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٤.
(٢) الحلي: كشف المراد، ص ١٦١.
(٣) عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص ١٩٨، ١٩٩.
(٤) الحلي: كشف المراد، ص ١٦٢.

٤ ـ تنزيه الله عن الحلول والاتحاد:

يُعد تنزيه الله تعالى عن الحلول والاتحاد نتيجة منطقية، لما سبق أن قرره الطوسي من تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان والتحيز. ويُعد هذا الموقف منه إنكاراً صريحاً لما سبق وصرح به في أثناء إقامته في القلاع الإسماعيلية، وانخلاعاً تاماً من كل تصورات الحلول والاتحاد التي وسم بها كتابه: «أوصاف الأشراف».

ويستدل الطوسي على تنزيه الله تعالى عن الحلول بدليل، فحواه «أن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل الطبيعة ـ أو التبعية ـ بشرط امتناع قيامه بذاته. وهذا المعنى منتفٍ في حقه تعالى، لاستلزامه الحاجة المستلزمة للإمكان»[١].

أما الاتحاد، فالطوسي يستدل على نفيه بالأدلة الآتية:

الدليل الأول:

وجوب الوجود يستلزم الوحدة، فلو اتحد واجب الوجود بغيره لكان ذلك الغير ممكناً، فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به، فيكون الواجب ممكناً[٢]، وهذا محال.

الدليل الثاني:

لو اتحد واجب الوجود بغيره، لكانا بعد الاتحاد إما أن يكون موجودين كما كانا، فلا اتحاد. وإن عدما أو عدم أحدهما، فلا اتحاد أيضاً، ويلزم عدم الواجب، فيكون ممكناً[٣].

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٥ ـ تنزيه الله عن حلول الحوادث:

يثبت الطوسي نفي حلول الحوادث في الذات الإلهية، ويعد هذا النفي إحدى الصفات التنزيهية التي يجب أن يتصف بها الله سبحانه وتعالى. ومن ثم، فإن الطوسي يتسق مع المنحى التجريدي الذي يتصف به كتاب «التجريد». ومما يدل على هذا المنحى التنزيهي قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون﴾[2].

ويبني الطوسي مذهبه في تنزيه الذات عن حلول الحوادث على مبدأ فحواه: أن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأنه ينافي حلول الحوادث فيه، لأن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته، وذلك ينافي الوجوب[3].

ويستدل الطوسي على تنزيه الذات الإلهية عن التغير بالأدلة الآتية[4]:

الدليل الأول:

إن واجب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء، لأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور، لأن ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه، وواجب الوجود يستحيل عليه الافتقار والتعلق بالغير.

الدليل الثاني:

يمتنع على واجب الوجود أن يكون محلاً للحوادث، لأنه إن كان صفة كمال استحال خلو الذات عنه، وإن لم يكن استحال اتصاف الذات به.

(١) سورة الشورى، الآية ١١.
(٢) سورة النحل، الآية ١٧.
(٣) الحلي: كشف المراد، ص ١٦٣.
(٤) المرجع السابق، ص ١٦٢.

الدليل الثالث:

إن المقتفي للحادث إن كان ذاته كان أزلياً، وإن كان غيره كان الواجب مفتقراً إلى الغير، وهو محال.

٦ ـ تنزيه الله عن الكيفيات النفسانية:

يراد بالكيفيات النفسانية تلك الأعراض التي تحصل في النفس فتثير فيها نوعاً من التأثر والانفعال، وذلك كالغضب والحزن والفرح والغم، والصحة والمرض، والهم والخجل والحقد، والشهوة والنفرة، والألم واللذة، وبالجملة جميع حالات النفس وملكاتها[١].

ولما كان الطوسي ينزه الله تعالى عن حلول الحوادث، فإنه قد نفى عنه جميع هذه الأعراض النفسانية، لاستلزامها التغير والحركة التي يجب نفيها عن ذاته تعالى.

ومن الجدير بالذكر أن هذه النزعة التجريدية التي بدت واضحة في كتاب «التجريد» قد أعطت علم الكلام هذه الأداة العقلية في بحث الإلهيات، بحيث خلعت على علم الكلام صورة جديدة تختلف كلية عن تلك الصورة التي ظهر فيها لدى القدماء.

وعلى الرغم من ذلك، فإن الطوسي في كتابه هذا، وفي مسألة تنزيهه لله تعالى عن قيام الحوادث وحلول الأعراض بذاته، لم يخرج عما سبق أن قالت به المعتزلة والأشاعرة من قبل. هذا إلى جانب أن الفلاسفة منعوا أيضاً قيام الحوادث بذاته تعالى.

٧ ـ تنزيه الله عن الرؤية:

تعد مسألة الرؤية[٢] من أهم المسائل التي ثار حولها الخلاف بين الفرق

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١١٥.

(٢) انظر تفصيل هذه المسألة في: =

الإسلامية، وقد تعددت الحلول بتعدد الفرق. وإن كنا لا نستطيع أن نأتي على هذه الفرق جميعاً، فإننا سوف نشير إلى فرقة المعتزلة، وذلك لأن الطوسي تتبع خطاهم في هذه المسألة.

ولما كان الطوسي ينزه الله تعالى عن الجسمية ولوازمها، من الجهة والمكان والحلول؛ فيجب عليه أن ينفي رؤية الذات الإلهية. وذلك لأن وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفي الجهة والحيز عنه، فتنتفي الرؤية بالضرورة[١].

ولقد استدل الطوسي على تنزيه الله تعالى عن الرؤية، بأدلة نقلية وأخرى عقلية، وذلك على النحو التالي:

الأدلة النقلية على نفي الرؤية:

أولاً: يرى الأشاعرة أن سيدنا موسى عليه السلام سأل ربه الرؤية، ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال، إلا أن الطوسي يرى أن السؤال كان من موسى لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية، لقوله تعالى: ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة﴾[٢]، ومن ثم فالرؤية محالة في حقه تعالى[٣].

ومعنى هذا، أن الطوسي يدلل بهاتين الآيتين اللتين نصتا على عقوبة من سألوا رؤية الله جهرة بالصاعقة، وليس هناك شيء أدل من هذا ـ في نظر الطوسي ـ على امتناع الرؤية.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة»[٤]، ووجهة

= ـ د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، ص ٨٩ ـ ٩٧.

(١) الحلي: كشف المراد، ص ١٦٣، ١٦٤.

(٢) سورة البقرة، الآية ٥٥.

(٣) انظر: الحلي: كشف المراد، ص ١٦٤.

(٤) سورة القيامة، الآية ٢٢.

الاستدلال بهذه الآية، كالآتي:

١ ـ إن النظر المقرون بحرف إلى، يفيد الرؤية، لأنه حقيقة في تقليب الحدقة التماساً للرؤية. وهذا متعذر في حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه، فيتعين أن يكون المراد منه المجاز، وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي. واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز. ومن ثم، فإن النظر وإن اقترن به حرف إلى لا يفيد الرؤية.

٢ ـ يكون معنى ناظرة أي منتظرة، أو أن المضاف هنا محذوف وتقديره إلى ثواب ربها ناظرة، ولا يقال الانتظار سبب الغم، والآية سيقت لبيان النعم، لأن سياق الآية يدل على تقدم حال أهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾، بدليل قوله تعالى: ﴿ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة﴾(١). فإنه في حالة استقرار أهل النار في النار قد فعل بها فاقرة، فلا يبقى للظن معنى.

وإذا كان كذلك، فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سبباً للغم، بل سبباً للفرح والسرور. ونضارة الوجه كمن يعلم وصول نفع إليه يقيناً في وقت، فإنه يسر بذلك وإن لم يحضر الوقت. كما أن انتظار العقاب بعد الإنذار بوروده يوجب الغم، ويقتضى بسارة الوجه(٢).

ثالثاً: قوله تعالى جواباً لموسى عليه السلام حين سأله أن يريه نفسه: ﴿لو تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾(٣). ويتمثل وجه الاستدلال بهذه الآية في أمرين:

أولهما: أن النفي في الآية للتأييد، لأن (لن) تفيد النفي المؤيد،

---

(١) سورة القيامة، الآية ٢٤.

(٢) الحلي: كشف المراد، ص ١٦٤.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

وعلى هذا يكون معنى الآية: إنك لن تراني أبداً. وإذا انتفت الرؤية في حق موسى عليه السلام، ففي حق غيره أولى.

ثانيهما: أن الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل في مكانه، وهذا محال، فلا يدل على الإمكان المعلق، فتكون الرؤية مستحيلة ويكون معنى الجواب: لن تراني أبداً[١].

الأدلة العقلية على نفي الرؤية:

يبني الطوسي أدلته العقلية على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار، على أساس الناحية التجريدية التي التزم بها في كتابه «التجريد» وإلى جانب هذا، فإنه نزه الله تعالى عن الجسمية والجهة والمكان المحلول. ومن ثم، فإن الله تعالى منزه عن الرؤية، «لأن كل مرئي، فهو في جهة يشار إليه بأنه هناك أو هنا، ويكون متقابلاً أو في حكم المقابل. ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية»[٢].

وترتبط الأدلة العقلية التي يقدمها الطوسي على نفي الرؤية ارتباطاً وثيقاً بالاعتراضات التي قدمها على موقف الأشاعرة، الذي ينص على: «أن الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية، وهذا حكم مشترك ويستدعي علة مشتركة، ولا مشترك بينهما إلا الحدوث. والوجود والحدوث لا يصلح للعلية، لأنه مركب من قيد عدمي فيكون عدماً، فلم يبق إلا الوجود، فكل موجود تصح رؤيته، وأنه تعالى موجود»[٣].

ولكن الطوسي يرى أن هذا الدليل الذي قدمته الأشعرية ضعيف، إذ يقول: «واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل، مع منع التعليل والحصر»[٤].

---

(١) انظر: كشف المراد، ص ١٦٤.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٤، ١٦٥.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٦، ١٢٧.

ويقدم لنا الطوسي استناداً إلى نقد موقف الأشاعرة، مجموعة من الأدلة العقلية على امتناع رؤية الله تعالى، وهي[1]:

الأول: المنع من رؤية الجسم، بل المرئي هو اللون أو الضوء لا غير.

الثاني: لا نسلم اشتراكهما في صحة الرؤية، فإن رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض.

الثالث: لا نسلم أن الصحة ثبوتية، بل هي أمر عدمي لأن جنس صحة الرؤية، وهو الإمكان عدمي فلا يفتقر إلى العلة.

الرابع: لا نسلم أن المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة، فإنه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية.

الخامس: لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود، وعدم العلم لا يدل على العدم مع أننا نعتبر قسماً آخر وهو الإمكان، وجاز التعليل به وإن كان عدمياً، لأن صحة الرؤية عدمية.

السادس: لا نسلم أن الحدوث لا يصلح للعلية، وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية، على أننا نمنع من كون الحدوث عدمياً، لأنه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم.

السابع: لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث، والشروط يجوز أن تكون عدمية.

الثامن: المنع من كون الوجود مشتركاً، لأن وجود كل شيء نَفْس حقيقته. ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً، لكان وجود الله تعالى مخالفاً لغيره من الوجودات، لأنه نفس حقيقته. ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء.

---

(١) انظر: الحلي: كشف المراد، ص ١٦٥.

التاسع: المنع من وجود الحكم عند وجود المتقضي، فإنه جاز وجود مانع في حقه تعالى، أما ذاته أو صفة من صفاته أو تقول الحكم يتوقف على شرط، كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى، فلا يلزم وجود الحكم فيه.

٨ ـ تنزيه الله عن اللذة والألم:

يثبت الطوسي في «تجريد العقائد» اللذة العقلية، إذ يقول: «والألم مطلقاً واللذة المزاجية»[١]. وهذا يعني، أن وجوب الوجود يستلزم نفي الألم واللذة. ومن المعروف أن اللذة والألم قد يكونان من توابع المزاج، فإن اللذة من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج؛ وهذان المعنيان يصحان في حق الأجسام، وقد ثبت بوجوب الوجود أنه تعالى يستحيل أن يكون جسماً فينتفيان عنه. وقد نعني بالألم إدراك المنافي وباللذة إدراك الملائم، فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافي له. وأما اللذة بهذا المعنى فقد ثبتت لله تعالى، لأنه مدرك لأكمل الموجودات، أعني ذاته، فيكون متلذذاً[٢].

وما نلاحظه هنا، أن الطوسي في هذه المسألة يتبع منهج الفلاسفة وخاصة ابن سينا، الذي يرى أن «الواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال وبتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة، تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ ومتلذذ، فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم، من جهة ما هو ملائم»[٣].

هذه هي الصفات السلبية التي تنفى عن الله تعالى النقص الذي لا يليق بالذات الإلهية. ومن الواضح أن هذه الصفات كلها ترجع إلى سلب الإمكان عن

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٥.

(٢) الحلي: كشف المراد، ص ١٦٣.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ٢٤٥. انظر: د. بيومي مدكور: اللذة والألم عند ابن سينا (مقال ضمن مجلة الثقافة ـ العدد ٦٩١، السنة الرابعة عشرة ـ سنة ١٩٥٢ م) ص ١٠.

الله تعالى، وسلب الإمكان يرجع إلى وجوب الوجود، وهو من الصفات الثبوتية الكمالية، ولذلك ترجع الصفات السلبية إلى الصفات الكمالية القيومية.

٣ ـ الصفات الخبرية:

تُعد مسألة الصفات الخبرية من أهم مسائل علم الكلام، وأوثقها صلة بقضية التنزيه، وأكثرها إثارة للجدل بين فرق المسلمين على الرغم من وجود شبه اتفاق بين هذه الفرق، مما يجعل الخلاف حول هذه المسألة يُعد خلافاً شكلياً لا جوهرياً. وإلى جانب ذلك، فإن المقصود بهذه الصفات، هو تلك الصفات التي أخبر بها الله سبحانه وتعالى عن نفسه في القرآن الكريم، ولذلك نثبتها دون استناد إلى دليل عقلي واحد.

وقد عالج الطوسي هذه المسألة أيضاً على ضوء المنحى التجريدي الذي التزم به في كتابه «التجريد» إذ يقول: «وأما اليد والوجه والقدم والكرم والرضا والتكوين، فراجعة إلى ما تقدم»[1].

وهذا يعني، أن الطوسي ينزع إلى نفي الصفات الخبرية، ويريد تأويل النصوص الواردة فيها تأويلاً مجازياً، وهذا هو الاتجاه الذي ابتدأه حينما تناول مسألة الصفات الإلهية.

ثانياً: حسن الأفعال وقبحها:

يرى الطوسي أن الفعل «المتصف بالزائد إما حسن أو قبيح، والحسن أربعة»[2]. «فالفعل الحادث إما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه، وهو مثل: حركة الساهي والنائم، وإما أن يوصف، وهو قسمان: حسن وقبيح. فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم والقبيح بخلافه. والحسن إما أن لا يكون وصفاً زائداً على حسنه وهو المباح ويرسم بأنه ما لا مدح فيه على الفعل والترك، وإما أن يكون

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨.

له وصف زائد على حسنه. فإما أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب، أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب، أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو المكروه. فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب والمندوب والمباح والمكروه»[1].

ويؤكد الطوسي أن الحسن والقبح أمران عقليان، «للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع»[2]. وذلك لأننا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء، وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وقبح الإساءة والظلم ويذم عليه. وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك، وليس مستفاداً من الشرع[3].

يقول الطوسي: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً، ولجاز التعاكس»[4]، وبذلك فإن الحسن والقبح عنده عقليان، لأنهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً. وهذا محال، لأنه لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى، وهذا محال. فإذا أخبرنا في شيء أنه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا في شيء أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب[5]، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس في الحسن والقبح بأن يكون ما نتوهمه حسناً، قبيحاً وبالعكس، وكان يجوز أن تكون هناك أمم عظيمة تعتقد حسن مدح من أساء إليها، وذم من

---

(١) الحلي: كشف المراد، ص ١٦٧.

ـ هذا القسم الرابع من أقسام الحسن عند الطوسي أولى به أن يكون أدنى درجات القبيح، فلا يجب أن يكون في الحسن مكروه يستحق المدح بتركه.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٨.

(٣) الحلي: كشف المراد، ص ١٦٧.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٨.

(٥) الحلي: كشف المراد، ص ١٦٧.

أحسن إليها؛ كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك. ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا، لا للأوامر والنواهي الشرعية، ولا للعادات[1].

ولذلك يرى الطوسي أن الحسْنَ والقبح ذاتيان، فالكذب قبح ولا يمكن أن يكون حسناً، لأن ما هو حسن لا ينقلب قبيحاً، وكذلك فإن ما هو قبيح لا ينقلب حسناً.

ولكن هل الله تعالى قادر على فعل القبيح عند الطوسي؟.

لقد كانت مسألة علاقة الله بفعل الشر أو القبيح إحدى القضايا الهامة في علم الكلام والفلسفة في المحيط الإسلامي، حيث أثيرت حولها الأسئلة الآتية:

هل يقدر الله على فعل القبيح؟ وإذا كان قادراً على فعل القبيح فهل يفعله؟ ولماذا يفعل الله القبيح أو لا يفعله؟.

يذهب الطوسي في كتابه «التجريد» إلى أن القبائح مقدورة لله تعالى؛ إذ يقول: «مع قدرته عليه لعموم النسبة، ولا ينافي الامتناع اللاحق»[2]. وبذلك، فإن نسبة القدرة إلى الممكنات نسبة واحدة لتساوي الممكنات في الحاجة إليها، والقبيح أحد الممكنات، فيكون مندرجاً تحت قدرته تعالى[3].

وبناءً على هذا، فإن الطوسي يشير هنا إلى أن الله تعالى قادر على فعل القبيح لكنه لا يفعله، لأن مجرد القدرة على القبيح لا يستلزم وقوعه، وامتناع الوقوع باعتبار الحكمة لا ينفي القدرة عليه، لأنه امتناع لاحق لا يؤثر في الإمكان الأصلي[4].

ويعلل الطوسي ذلك، بأن وقوع القبح منه يدل على الجهل والحاجة،

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦٧، ١٦٨.
(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٨.
(٣) الحلي: كشف المراد، ص ١٦٩.
(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وهما منتفيان في حقه تعالى. وذلك لأنه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة، وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح. ومن المعروف أن العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه، وأن العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة، فإنه يوجده. وذلك لأن الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن، واجب بالنظر إلى علته. وكل ممكن مستند إلى قادر، فإن علته إنما تتم بواسطة القدرة والداعي، فإذا وجد ما فقد تم السبب، وعند تمام السبب يجب وجود الفعل. وإلى جانب ذلك، فإنه لو جاز فعل القبيح أو الإخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده، لإمكان تطرق الكذب عليه، ولجاز منه إظهار المعجزة على يد الكاذب. وذلك يفضي إلى الشك في صدق الأنبياء، ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه[١].

ويمكن القول: إن قدرة الله على القبيح، وإن كان منزهاً عن فعله، من الأقوال التي عرفت عن المعتزلة[٢]؛ مما يجعلنا نؤكد أن المعتزلة كانوا هم المصدر الذي استقى منه الطوسي.

ثالثاً: تنزيه الله عن القبيح وعلاقته بفكرة العدل عند الطوسي:

لقد كانت فكرة عدل الله تعالى وحكمته هي الأساس الذي بنى عليه الطوسي مذهبه في تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح مع قدرته على فعله[٣]. وقد طبق هذا المبدأ على كل المسائل الكلامية، التي تتعلق بأحكام أفعاله تعالى. ومن ثم وجدناه يعالج الأفكار الآتية:

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦٨، ١٦٩.

(٢) انظر:

- عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٣، ٣١٤.

- عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ص ٢٣٥ - ٢٣٧، (ضمن كتاب: رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٨ م).

(٣) الحلي: كشف المراد، ص ١٦٦.

١ ـ التكيف الإلهي:

يتعرض الطوسي في «تجريد العقائد» إلى فكرة التكليف، فيرى أن «التكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه»[١]. فالتكليف حسن لأن الله تعالى فعله، والله تعالى لا يفعل القبيح. ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه، وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، لأنه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة. ولهذا، فإن المكلِّف جعل المكلف على الصفات التي تمكنه الوصول إلى الثواب[٢].

ولقد ذهب الطوسي إلى القول بمنع تكليف العباد ما لا يطيقون[٣]، لأن تكليف ما لا يطاق قبيح بالضرورة. ومن ثم يجب أن يكون المكلف قادراً على الفعل، وأن يكون عالماً به أو متمكناً من العلم به[٤].

وانطلاقاً مما سبق، يرى الطوسي وجوب الأعواض المستحقة على الله تعالى لعباده نظير ما ينزله بهم من الآلام والأمراض والغموم وتفويت المنافع تنزيهاً لله تعالى عن الظلم وفعل القبيح. بل إنه يقول بوجوب العوض عن الآلام التي تصل إلى غير المكلفين من الأطفال والحيوانات[٥].

بالإضافة إلى ذلك، يرى الطوسي أنه يجب على الله تعالى إثابة الطائع على عمله عوضاً له على مشقة القيام بالطاعات، ومقاومة النفس الأمارة بالسوء، وإلا كان التكليف قبيحاً[٦].

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٣٠، ١٣١.
(٢) الحلي: كشف المراد، ص ١٧٧، ١٧٨.
(٣) قول الطوسي بمنع تكليف ما لا يطاق هو قول المعتزلة، انظر في ذلك:
ـ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٣.
(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٣١.
(٥) الحلي: كشف المراد، ص ١٨٦.
(٦) الحلي: كشف المراد، ص ١٩١.

٢ ـ اللطف الإلهي:

ومن أهم الأفكار التي نتجت عن موقف الطوسي في العدل الإلهي، القول بإيجاب فعل اللطف عليه سبحانه وتعالى، وحد اللطف عند الطوسي أنه «يحصل الغرض به»[١]. فاللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية. ووجه إيجاب اللطف على الله تعالى عنده ينحصر في أن عدم اللطف فيه نقض لغرض الحكيم سبحانه وتعالى، وهو قبيح عقلاً. كما أن ترك اللطف المقرب من الطاعة فيه مفسدة، فيكون فعله واجباً[٢].

ويرى الطوسي أن وجوب اللطف على الله تعالى يرتبط بفكرة وجوب إرسال الرسل، حيث يحصل للمكلف اللطف ببعث الرسل، لما فيها من فوائد كثيرة للنوع الإنساني[٣].

رابعاً: الجبر والاختيار:

يرفض الطوسي مذهب الجبر رفضاً قاطعاً، ويؤكد على مبدأ الاختيار الإنساني ومسئولية العباد عن أفعالهم، حيث يرى أن «الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا»[٤]. والضرورة هنا، تعني معرفة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وحركة الحجر الهابط. ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به، وعدمه في الآخر[٥].

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٣٢.

(٢) الحلي: كشف المراد، ص ١٨١، ١٨٢، وقارن: د. محمد شريف أحمد، فكرة الثانون الطبيعي عند المسلمين، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، (دار الرشيد للنشر)، بغداد، ١٩٨٠، ص ٦٩.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٣٧. وانظر الحلي: كشف المراد، ص ١٩٣، ١٩٤.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٩.

(٥) الحلي: كشف المراد، ص ١٧٠.

ويرى الطوسي أن «الوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب»[١]، لأن الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن، وواجب بالنظر إلى داعيه. وذلك لا يستلزم الجبر، فإن كل قادر فإنه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي، كما في حق الواجب تعالى[٢]. وإلى جانب ذلك، فإن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها، قولاً غير صحيح. وذلك لأن «الإيجاد لا يستلزم العلم، إلا مع اقتران القصد، يكفي الإجمال»[٣].

وهذا يعني أن الطوسي يرى أن الإيجاد لا يستلزم العلم، فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم، فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد. وعلى الرغم من أن الإيجاد مع القصد يستلزم العمل، لكن العلم الإجمالي كافٍ فيه، وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى[٤].

ويؤكد الطوسي أن القول بأن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، قول غير صحيح. لأنه ينص على أن «مع الاجتماع يقع مراده تعالى»[٥]. وذلك لأن قدرته تعالى أقوى من قدرة العبد[٦].

وبناءً على ما تقدم، فإن الطوسي يرى ضرورة وجوب التأويل، إذ يقول «والسمع متأول ومعارض بمثله، والترجيح معنا»[٧]. ولذلك يجب استخدام التأويل، لأن هناك آيات قرآنية تدل على الجبر وأخرى تدل على الاختيار. وهو يرى أن هذه الآيات لا يمكن أن تتعارض، وإنما يجب أن تؤول لأن التكليف

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٩.
(٢) انظر الحلي: كشف المراد، ص ١٧٠.
(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٩.
(٤) الحلي: كشف المراد، ص ١٧٠.
(٥) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٩.
(٦) الحلي: كشف المراد، ص ١٧١.
(٧) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٩.

إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا[١].

خامساً: القضاء والقدر:

يتبنى الطوسي في هذه المسألة ما ذهب إليه الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في حديث الأصبغ بن نباتة، فيرى أن: «القضاء والقدر إن أُريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام صح في الواجب خاصة أو الإعلام صح مطلقاً. وقد بينه أمير المؤمنين ـ علي بن أبي طالب ـ في حديث الأصبغ»[٢].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن فكرة «القضاء والقدر» لا تتعارض مطلقاً مع حرية الإنسان واختياره لأفعاله، لأن القضاء يأتي بمعنى الخلق والإتمام، ويأتي بمعنى الحكم والإيجاب، وكذلك يأتي بمعنى الإعلام والإخبار. وأما القدر، فقد جاء بمعنى الإخبار والكتابة في اللوح، وبمعنى وضع الأشياء في مواضعها دون زيادة فيها ولا نقصان، كما جاء بمعنى التبيين لمقادير الأشياء وتفاصيلها.

وبناءً على هذا: فإن الله تعالى قضى عليهم بها، بمعنى أنه ألزم العباد بها، وأوجبها عليهم، كما في العبادات المفروضة، وهذا الإيجاب أمر وليس بإلجاء ولا جبر. كما يصح لنا أن نقول: إنه تعالى قدرها لهم، بمعنى أنه بين لهم مقاديرها وأحوالها من حسن وقبيح، وفرض ونافلة، أو بمعنى أنه علم أنهم سيفعلونها، وكتب ذلك في اللوح المحفوظ. وأما القول بأنه تعالى قضى أفعال العباد وقدرها بمعنى أنه خلقها وأوجدها، فباطل، لأنه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي، ولم يستحق الطائع ثواباً على عمله[٣].

سادساً: منهج التأويل العقلي:

يتابع الطوسي هنا ما سبق أن ذكرناه عن ضرورة الاحتكام إلى العقل، إلا

---

(١) انظر الحلي: كشف المراد، ص ١٧٢، ١٧٣.
(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٣٠.
(٣) انظر الحلي: كشف المراد، ص ١٧٥، ١٧٦.

أنه يرى أن كثيراً من الأدلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعاً، إذ يقول: «وقد يفيد النقلي القطع»[1].

وعلى الرغم من ذلك، فإنه يؤكد على ضرورة تأويل الدليل النقلي عند تعارضه مع الدليل العقلي، وفي هذا يقول: «ويجب تأويله عند التعارض»[2].

أما فيما يختص بمسألة التعارض، فإننا نشير إلى توضيح الحلي لها. ففي «كشف المراد» يرى أنه «إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلي ونقلي، وجب تأويل النقلي. إما مع تعارض النقلين قط لامتناع تناقض الأدلة، وإما مع تعارض العقل فلذلك أيضاً؛ وإنما خصصنا النقلي بالتأويل لامتناع العمل بهما وإلغائهما، والعمل بالنقلي وإبطال العقلي لأن العقل أصل النقل. فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضاً، فوجب العدول إلى تأويل النقلي وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه»[3].

وهذا يعني أن الطوسي يميز بين الدليل العقلي والدليل النقلي، ويقدم الدليل العقلي على النقلي. وبذلك فإن الدليل الأول عنده هو الدليل العقلي ولم يصرح بنتائج غلبة هذا الدليل، من حيث إن نتائجه الحتمية تحدد باستمرار كل ما يرد إلينا من معانٍ نقلية، بحيث تتفق مع العقل والمنطق.

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١١٣.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) الحلي: كشف المراد، ص ١٣٢.

الفصـل الثانـي

تطور علم الكلام وانتهائه
إلى الفلسفة في فكر الطوسي

اقترب علم الكلام عند الطوسي، بل قد تلاحم مع الفلسفة، وذلك في كتابه «تجريد العقائد». وقد كانت علاقة هذا التلاحم تنحصر في اشتباك مشكلات علم الكلام مع مشكلات الفلسفة، كما عرفها المسلمون، بمعنى أن علم الكلام كان يتجه بعد نضجه إلى طلب حلول فلسفية لمشكلاته. وهذا طلب مشروع بعد أن هوجمت الفلسفة في المشرق والمغرب، وتخلف عنها نوع من التصوف الفلسفي الذي يلوذ بتيارات باطنية لها أسبابها، وجذورها في كتب الباطنية، ورسائل إخوان الصفا، وفي كتب الفلسفة الإسلامية، ولا سيما عند أصحاب نظرية الفيض.

والحقيقة أن أهم القضايا التي يمكن أن تواجهنا في هذا التطور الحتمي لعلم الكلام، الذي استند في تطوره إلى نوع من الإجازة الشرعية بعكس الفلسفة، هي: الإلوهية، وخلق العالم، والنفس الإنسانية، وهذه القضايا هي قوام الفكر الفلسفي منذ نشأته.

ولقد رأينا، أن نتتبع موقف الطوسي في كتابه «تجريد العقائد»، من هذه القضايا الفلسفية، وذلك على ضوء هذه الصلة بين علم الكلام والفلسفة في هذا العصر المتأخر.

أولاً ـ مشكلة الألوهية:

بدأت قضية الألوهية تشغل أذهان الفلاسفة منذ العصر الأول للفلسفة

باليونان وكان التناول الفلسفي لهذه القضية عند فلاسفة اليونان، في الحقيقة انعكاساً للصراع بين العقل الإنساني والأفكار الأسطورية حول الآلهة.

وقدم أفلاطون تصوراً للألوهية في كلامه عن (الواحد) لكن هذا التصور يغلب عليه الغموض وعدم الوضوح خاصة فيما يتعلق بحقيقة الله وصفاته، كما يجب الإشارة إلى أن أفلاطون يتحدث عن الواحد بوصفه (صانعاً) وليس بوصفه خالقاً للكون.

أما أرسطو فقد تحدث طويلاً في هذا الموضوع وحاول أن يتوصل إلى تصور متكامل لفكرة الألوهية، وصفات الله وصلته بالعالم.

فإذا توقفنا عند علامة أخرى لتصور الألوهية في المراحل المتأخرة، وجدنا هذه العلامة ممثلة في شخصية أفلاطون الذي حاول أن يضع تصوراً للألوهية يواجه به فكرة الثالوث المسيحية، وهنا نرى بداية الاصطدام بين الفلسفة وبين الديانات (السماوية) فيما يتعلق بالألوهية.

أما في الفكر الإسلامي، فقد أخذت قضية الألوهية تطرح على نطاق واسع في مناقشات المتكلمين مع أهل الديانات والملل غير الإسلامية، ثم ما لبث الخلاف أن دب بين المتكلمين أنفسهم فيما يتعلق بالقضايا الخاصة بالألوهية.

ومن جهة أخرى كانت هناك عدة محاولات لفلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن سينا وغيرهما، حيث حاول هؤلاء الفلاسفة تقديم الأدلة على وجود الله والكلام عن علاقته بالعالم، حتى تلقت الفلسفة ضربتها القاصمة على يد أبي حامد الغزالي المتوفى ٥٠٥ هـ.

أما فيما يتعلق بمشكلة الألوهية على ضوء الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام، فقد ظهرت هذه الصلة عند الطوسي من خلال كتابه «تجريد العقائد» على النحو التالي:

تعريف الوجود:

يذهب الطوسي إلى أن الوجود لا يمكن تحديده بل المراد تعريف اللفظ، إذ لا شيء أعرف من الوجود، فلا معنى أعم منه(١). فالوجود يعد أول المعاني لبساطته القصوى، وأول ما يقع في الإدراك لعمومه الشامل، وكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط(٢).

ومن الواضح، أن الطوسي يتفق هنا مع ابن سينا الذي يرى أن: «الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء»(٣).

ويؤكد الطوسي أن الوجود بسيط، إذ يقول: «ولا جنس له بل هو بسيط، فلا فصل له»(٤). ومعنى ذلك أن الطوسي يرى أن الوجود لا يقبل التعريف بالحد(٥) إنما يكون للأمور المركبة، لأنه ـ كما هو معلوم من المنطق ـ تعريف بالجنس والفصل. والوجود ليس مركباً بل هو معنى بسيط، فهو إذن غير قابل للتعريف بالحد.

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٥.

(٢) يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ص ١١٤.

(٣) انظر:

ـ ابن سينا: التعليقات، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣ م، ص ١٨٥، ١٨٦.

ـ يوسف كرم: العقل والوجود، هامش ص ١١٤.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٨.

(٥) إن التعريف بالحد من خلال فكر أرسطو يمثل عملية تركيب تتألف من جنس وفصل، ويعني هذا أن تعريف الشيء يجب أن يتألف من جنسه، الذي يشترك به مع أشياء أخرى، ثم يضاف إليه فصله الخاص، الذي يميزه عن الأشياء الأخرى. (محمد جلوب فرحان: تحليل أرسطو للعلم البرهاني، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٣ م، ص ١٤٢. وانظر: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، جـ١، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٩).

وما تجدر الإشارة إليه، أن الطوسي في هذه المسألة ينحو منحى الفلاسفة، من أمثال: الكندي[1] والفارابي[2] وابن سينا[3]. كما ترك بذلك سمة بارزة لعلم الكلام الفلسفي، وذلك يتضح من خلال صدر الدين الشيرازي[4].

الوجود مفهوم مشترك:

ينتقل الطوسي بعد ذلك لمناقشة مسألة اشتراك الوجود وتحديد نوع الاشتراك، فنراه ينتمي إلى الرأي القائل باشتراك الوجود اشتراكاً لفظياً، وأنه مقول على أفراده بالتشكيك ـ وذلك يعني أنه واحد في الجميع ـ وبذلك يتفق الطوسي مع الفلاسفة وخاصة ابن سينا إلى جانب تأثيره في صدر الدين الشيرازي[5] في هذه المسألة.

يقول الطوسي: «وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود، واتحاد مفهوم نقيضه، وقبول القسمة يعطي الشركة»[6]. فالوجود إذن وصف مشترك بين جميع الموجودات.

وقد استدل الطوسي على بيان أن مفهوم الوجود وصف مشترك، بالأدلة الآتية:

---

(١) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٠ ـ ١٦٢.

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٨ م، ص ٤٤٠ ـ ٤٤٥.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ٢٢٧، ٢٢٨. وانظر: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، جـ ٣، ص ٤٩.

(٤) د. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت ـ باريس، ١٩٧٨ م، ص ٥٧.

وانظر: صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٨٣١ فلسفة، ص ٦.

(٥) الشيرازي: الأسفار الأربعة، ص ٧.

(٦) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٥.

أولاً: إنا قد نجزم بوجود ماهية ونتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود، فإذا شاهدنا أثراً حكمنا بوجود مؤثره، وإذا اعتقدنا بأنه ممكن ثم زال اعتقادنا بإمكانه. ويجدد اعتقادنا بوجوبه، أنه لم يزل الحكم الأول، فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك[1].

وهذا يعني، أنه لو كان الوجود غير مشترك، لما أمكن إثباته حين ينتقل الذهن من أجزاء الخصوصيات الواقعة تحت مفهومه. لأن الوجود في هذه الحالة سيكون إما نفس هذه الخصوصيات أو مختصاً بها. فحين يتردد الذهن بينها وتزول هذه الخصوصيات التي تتبدل من جزء إلى جزء، وفي الوقت نفسه يحتفظ بتصوره للوجود. فلو لم يكن مشتركاً بين هذه الأمور، لكان نفس هذه الأمور التي تبدلت وزالت، أو كان خاصاً بها.

ثانياً: إن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز، فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الموجود واحداً، وإلا لم ينحصر التقسيم بين السلب والإيجاب[2].

ثالثاً: إن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات، فيكون مشتركاً بينها[3].

الوجود والماهية:

يذهب الطوسي إلى أن الوجود زائد على الماهيات، ويدلل على ذلك بعدة حجج لا تخرج في نطاقها عن حجج الفلاسفة بوجه عام. وهذه الحجج هي[4]:

---

(١) الحلي: كشف المراد، ص ٤.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) انظر:

- الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٥، ٦٦.
- الحلي: كشف المراد، ص ٤ ـ ٦.

أولاً: إن الوجود مشترك فإما أن يكون نفس الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها، والأول باطل. والإلزام اتحاد الماهيات في خصوصياتها، لأن الوجود مفهوم مشترك، والثاني باطل. وإلا ما انحصرت أجزاء الماهية بل تكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من أجزاء لا تتناهى. وهذا يعني، أن الوجود إذا كان جزءاً من كل ماهية، فإنه يكون جزءاً مشتركاً بينها، ويكون كمال الجزء المشترك، فيكون جنساً فتفتقر كل ماهية إلى فصل يفصلها عما يساويها فيه. لكن كل فصل فإنه يكون موجوداً، لاستحالة انفصال الموجودات بالأمور العدمية، فيفتقر الفصل إلى فصل آخر هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهية، لأن جزء الجزء هو جزء أيضاً، موجود ومفتقر إلى فصل آخر ويتسلسل، فيكون للماهية أجزاء لا تتناهى.

ثانياً: إنا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني والخارجي، والمعقول مغاير للمشكوك فيه. وكذلك قد نعقل وجوداً مطلقاً ونجهل خصوصية الماهية، فيكون مغايراً لها. ولا يمكن أن يقال إنا قد نشك في ثبوت الوجود، فيلزم أن يكون ثبوته زائداً عليه، ويتسلسل. وذلك لأن التشكك ليس في ثبوت وجود للوجود، بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية.

ثالثاً: إن ممكن الوجود متحقق بالضرورة، والإمكان إنما يتحقق على تقدير الزيادة، لأن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزءاً منها لم يعقل منفكة عنه، فلا يجوز عليها العدم حينئذ، وإلا لزم جواز اجتماع النقيضين، وهو محال. وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب، فينتفي الإمكان حينئذ للمنافاة بين الإمكان الخاص والوجوب الذاتي، ولأن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود، والنسبة لا تعقل إلا بين شيئين.

رابعاً: إنا نحمل الوجود على الماهية، فنقول: الماهية موجود، فنستفيد منه فائدة معقولة. لم تكن لنا حاصلة قبل الحمل، وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة. إذ لو كان الوجود نفس الماهية، لكان قولنا الماهية موجودة،

بمنزلة قولنا الماهية ماهية أو الموجودة موجودة، وهذا باطل.

خامساً: إنا نفتقر في نسبة الوجود إلى الماهية إلى الدليل في كثير من الماهيات، ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزءاً منها لم نحتج إلى الدليل، لافتقار الدليل إلى المغايرة بين الموضوع والمحمول، والتشكيك في النسبة الممتنع تحققه في الذاتي.

سادساً: إنا قد نسلب الوجود عن الماهية، فنقول ماهية معدومة؛ ولو كان الوجود نفس الماهية، لزم التناقض. ولو كان جزء نفسها، لزم التناقض أيضاً. لأن تحقق الماهية يستدعي تحقق أجزائها التي من جملتها الوجود، فيستحيل سلبه عنها، وإلا لزم اجتماع النقيضين، فتحقق انتفاء التناقض، ولو كان جزء نفسها، لزم التناقض، ويدل على الزيادة.

سابعاً: إن تركب الواجب منتفٍ، وإنما يتحقق لو كان الوجود زائداً على الماهية، لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية، فلو كان جزءاً من الماهية، لزم أن يكون الواجب مركباً، وهو محال.

ويرى الطوسي أنه يمكن زيادة الوجود على الماهية في العقل، إذ يقول: «فزيادته في التصور»[1]. وذلك لاستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الأعيان ـ أو في الوجود الخارجي ـ منفردة عن الوجود[2]. وبذلك يتفق الطوسي هنا مع ابن رشد، الذي يقول: «وليس كذلك الوجود، لأنه ليس صفة زائدة. . . وإن دل على معنى زائد على الذات، فعلى أنه معنى ذهني ليس ! خارج النفس وجود إلا بالقوة»[3]. كما يتفق مع ابن سينا أيضاً، حيث يشير لويس جاردي،

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٦.

(٢) الحلي: كشف المراد، ص ٦.

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٩ م، جـ ١، ص ٣٣٠.

وانظر: د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ١١١ ـ ١١٤.

إلى أن ابن سينا ينكر تماماً التميز بين الذات والوجود، ويرى أيضاً أن هذه الفكرة أثرت تماماً في فكر الطوسي[١].

بعد أن بينا موقف الطوسي من زيادة الوجود على الماهية في الممكنات، نحاول عرض وتحليل موقفه من زيادة الوجود على الماهية في الواجب.

يقول الطوسي: «ولا يزيد وجوده ونسبته عليه، وإلا لكان ممكناً. والوجود المعلوم، هو المقول بالتشكيك، أما الخاص به، فلا»[٢]. وهذا يعني: إن وجود واجب الوجود عين ماهيته وحقيقته. واستناداً إلى ذلك، يرى الطوسي: أن الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته، والمقول بالتشكيك على أشياء يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءاً منها، بل يكون دائماً خارجاً عنها لازماً لها، كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج، لا على السواء. فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما، بل هو لازم من خارج. وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوة[٣].

وصفوة القول، أن الطوسي قد التزم منذ بداية كتابه «التجريد» ببحث موضوعات الأمور العامة، تلك الموضوعات التي استخدمها الفلاسفة في حديثهم عن «واجب الوجود»[٤]. وهذه من أهم المسائل التي ربطت علم الكلام بالفلسفة، حيث نجد أن هذه المفاهيم الفلسفية قد صبت تماماً في مجرى حركة علم الكلام الإسلامي، بعد القرن السادس الهجري، مما ساعد إلى حد كبير على ظهور علم الكلام الفلسفي.

---

(١) Louis Gardet: La pensée Religieuse d'Avicenne, Paris, 1951,P.51.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٧٣.

(٣) الحلي: كشف المراد، ص ٢٧.

(٤) يرى لويس جاردي أن ابن سينا باستخدامه لاصطلاح «واجب الوجود» للتعبير عن الله، قد اقترب من إله أرسطو، ويرى أن هذا الاصطلاح شائع عند الفارابي من قبل.
(انظر: Gardet: La pensée Religieuse d'avicenne, P.34.

المفهوم الفلسفي للصفات الإلهية:

يتخذ الطوسي فكرته في «واجب الوجود» أساساً لتناوله مسألة الصفات الإلهية، فواجب الوجود بذاته له صفات لازمة لزوماً منطقياً من فكرة واجب الوجود. ومن ثم فهي صفات عقلية بحتة، أو بالأحرى ميتافيزيقية، وهذه الصفات كالآتي:

١ ـ البساطة:

يرى الطوسي أن واجب الوجود بسيط، أي ليس مركباً بأي معنى من معاني التركيب، لأن كل مركب مفتقر إلى أجزائه لتأخره وتعليله بها، وكل جزء من المركب مغاير له، وكل مفتقر إلى الغير ممكن. فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً، وهذا محال. فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب. والتركيب قد يكون عقلياً، وهو التركيب من الجنس والفصل، وقد يكون خارجياً، كتركيب الجسم من المادة والصورة، وتركيب المقادير وغيرها. والجميع منتفٍ عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات في افتقارها إلى الأجزاء، فلا جنس له، ولا فصل له، ولا غيرها من الأجزاء الحسية والعقلية[1]. وقد ترتب على هذه الصفة صفة الوحدانية، وقد سبق أن ذكرناها.

٢ ـ واجب الوجود تام وفوق التمام:

يثبت الطوسي أن وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاماً وفوق التمام، أما كونه تاماً فلأنه واحد وواجب من كل جهة، ويمتنع تغيره وانفعاله، وتجدد شيء له، فكل ما من شأنه أن يكون له، فهو حاصل له بالفعل. وأما كونه فوق التمام، فلأن ما يحصل لغيره من الكمالات، فهو منه مستفاد[2].

---

(١) انظر:
ـ الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٨.
ـ الحلي: كشف المراد، ص ١٦١.

(٢) انظر:

وهنا لنا ملاحظة، وهي، أن هذه الفكرة لدى الطوسي تؤدي إلى القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات، وهو ما سبق أن أثبته ابن سينا. ولذل فإن الطوسي هنا يناقض نفسه، لأنه يثبت أن الله تعالى يعلم الجزئيات والكليات، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

٣ ـ واجب الوجود بذاته خير محض:

لا شك في أن كل ما يقال له خير فهو وجود، وكل ما يقال له شر فهو عدم. ولذلك فإن الوجود خير محض، والعدم شر محض. ولهذا كان واجب الوجود أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبراءته عن القوة والاستعداد، وتفاوت غيره من الموجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه[١]. ومن ثم، فإن واجب الوجود خير محض، وهو منبع كل خير وخال من كل شر، لأنه واجب الوجود بذاته.

٤ ـ واجب الوجود لا مثل له ولا ضد:

يرى الطوسي أن واجب الوجود لا مثل له، لأن المثلان ذاتان وجوديتان يسد كل واحدة منهما مسد صاحبه، ويكون المعقول منهما شيئاً واحداً، بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل شيئاً آخر. وكذلك فواجب الوجود لا ضد له، لأن الضد ذات وجودية تقابل ذاتاً أخرى في الوجود. ولما استحال أن يكون الوجود ذاتاً وأن يكون له وجود آخر، استحال أن يكون ضداً لغيره، ولأنه عارض لجميع المعقولات، لأن كل معقول إما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي، أو ذهني فيعرض له الوجود الذهني. ولا

= ـ الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٧.
ـ الحلي: كشف المراد، ص ٦٥.

(١) انظر:
ـ الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٦.
ـ الحلي: كشف المراد، ص ٧، ٨.

شيء من أن أحد الضدين يعرض لصاحبه. ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين، بل تقابل السلب والإيجاب إن أخذا مطلقين، وإلا تقابل العلم والملكة[١].

وهكذا يتضح لنا أن صفات الله عند الطوسي، إنما هي صفات عقلية، لازمة لزوماً منطقياً لفكرة واجب الوجود، وهو في هذه المسألة لا يخرج عن الفارابي[٢] وابن سينا[٣].

أدلة الطوسي على وجود الله:

لقد استخدم الطوسي في برهنته على وجود الله تعالى الأدلة التي استخدمها معظم الفلاسفة الإسلاميين، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: دليل الواجب والممكن:

يقوم هذا الدليل عند الطوسي على تقسيم الوجود، إلى الواجب لذاته والممكن لذاته. فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة. وذلك المؤثر إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً تسلسل إلى غير النهاية[٤]، وهذا محال، لذلك يجب الوقوف عند واجب الوجود بذاته. وفي هذا يقول الطوسي: «إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل»[٥].

---

(١) انظر:
- الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٦.
- الحلي: كشف المراد، ص ٨.

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤١ ـ ٤٥.

(٣) انظر:
- ابن سينا: النجاة، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٤.
- د. حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص ٨٢ ـ ٩٣.
- Arberry, A J.: Avicenna on theology, P. 25,26.

(٤) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٤.

(٥) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٢.

ثانياً: دليل الوجوب الذاتي:

ينبني هذا الدليل عند الطوسي على: أن الشيء الواحد إذا كان واجباً لذاته استحال أن يكون واجباً لغيره، وذلك لأن الموجود إما مستغن عن الغير أو محتاج إليه، ولا واسطة بينهما. والأول واجب بالذات، والثاني واجب بالغير. والواجب لذاته يستحيل أن يكون مركباً، لأن كل مركب مفتقر إلى أجزائه، وكل مفتقر إلى أجزائه ممكن، وهذا محال. وأيضاً الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره، لأن المركب إما حسي وهو يكون بانفعال كالمزاج، أو عقلي كتركب الماهية من الأجناس والفصول، وهو محال في الواجب بذاته[1].

ومما هو جدير بالملاحظة، أن فكرة دليل «الواجب والممكن» وفكرة دليل «الوجوب الذاتي»، لم تظهرا في علم الكلام قبل نصير الدين الطوسي؛ وهذا يشير إلى انعطاف علم الكلام نحو الفلسفة. وعلى الرغم من ذلك، فإن أدلة الطوسي لم تأت بجديد، إذ يتضح للوهلة الأولى أنهما قائمتان على تقسيم الوجود إلى ممكن وواجب وهي مسألة يرجع الفضل فيها إلى ابن سينا.

وصفوة القول، أن الجانب الفلسفي كان راجحاً على الجانب الكلامي عند الطوسي في مسألة إثبات وجود الله، وهذا يؤكد ما نريد إثباته في هذا البحث، وهو «علم الكلام الفلسفي».

تنزيه الذات الإلهية عن المعرفة والإحاطة:

يؤكد الطوسي عجز العقول عن العلم بحقيقة الذات الإلهية، والإحاطة بماهيته تعالى، إذ يقول: «والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك، أما الخاص به فلا»[2]. وبذلك فماهيته تعالى غير معلومة للبشر. فالحقيقة التي لا تدركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هي المبدأ

---

(١) انظر الحلي: كشف المراد، ص ٢٦.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٧٣.

الأول، والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود ولسائر الموجودات، وهو أوّلي التصور. وإدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة، وإلا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الموجودات الخاصة، وكون حقيقته غير مدركة، وكون الوجود مدركاً يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى، والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى[1].

والحق أن ما قاله الطوسي في هذه المسألة موجود عند مختلف الفرق الإسلامية، كما هو موجود أيضاً عند فلاسفة الإسلام[2].

ثانياً: مشكلة الخلق:

تعد مشكلة خلق العالم من المشكلات الفلسفية التي شغلت حيزاً كبيراً في الفكر الفلسفي منذ بواكيره الأولى. فلقد انحصرت هذه المشكلة في الفلسفة اليونانية في القول بقدم العالم، كما هو واضح عند أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

وعندما انتقلت هذه المشكلة إلى العالم الإسلامي، وجدنا الفلاسفة الإسلاميين يميلون إلى الأخذ بقدم العالم. ولكن ثمة حكم شرعي يواجه هذا القول، فالنصوص الواردة في الكتاب والسنة تشير إلى أن الله تعالى وحده هو المنفرد بالقدم. وقد ظهرت هذه المشكلة بشكل واضح في مقاصد الفلاسفة للغزالي الذي عاد في التهافت وكفر الفلاسفة في ثلاث مسائل، منها قولهم بقدم العالم. ثم انبعثت هذه المشكلة مرة أخرى على يد ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت»، مدافعاً عن رأي الفلاسفة في كون العالم قديماً ومخلوقاً لله تعالى.

وأما فيما يتعلق بالصلة بين الفلسفة وعلم الكلام عند الطوسي، من خلال إلقاء الأضواء على الموضوعات الخاصة بالخلق. فقد ظهرت هذه الصلة عنده

---

(١) الحلي: كشف المراد، ص ٢٧.
(٢) انظر على سبيل المثال موقف الفارابي في كتابه: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٠.

من خلال كتابه «تجريد العقائد» وذلك على النحو التالي:

موقف الطوسي من قدم العالم وإثباته لحدوثه:

يذهب الطوسي إلى أن «الموجود إن أخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم، وإلا فحادث»[1]. وهذا يعني أن الحادث إما أن يحدث عن عدم قبله أو هو وجود شيء كان معدوماً من قبل، فيكون الوجود هنا المحدث وجوداً ليس له بذاته؛ وذلك لأنه لا بد من أمر سابق عليه أخرجه من العدم إلى الوجود. وكأنه هنا يجعل العدم بمثابة القوة الأرسطية التي لا تخرج إلى الفعل إلاّ بتأثير أمر آخر يكون بالفعل، وهنا يأتي تفسير الإشارة إلى أن القديم غير مسبوق بشيء، وأن المحدث لا بد أن يسبقه شيء، وهذا الشيء هو الذي يخرجه من القوة إلى الفعل، أي من العدم ـ الوجود بالقوة ـ إلى الفعل، أي تمام وجوده. ولا بد أن يكون هذا الشيء الذي قبله بالفعل. فإذن لا بد من افتراض وجود شيء على هذا النحو قبل وجود المحدث.

ويتضح لنا من خلال المقارنة بين القدم والحدوث بالنسبة لله تعالى، أن الطوسي يعالج مشكلة الوجوب الذاتي، أي مشكلة واجب الوجود لذاته، فهو ينطوي على تمام وجوديته بذاته، وفي ذاته. وبذلك يتميز عن سائر مخلوقاته أو سائر الموجودات، لأنه ليس واجب الوجود بغيره. كما هو الحال في العقل الأول، أو العقول الفائضة عن الواحد في المدرسة المشائية؛ إذ أن كلاً منها ليس له القدم الذاتي أو الوجوب الذاتي، على الرغم من أنها موجودات عاقلة ووحدات في العالم المعقول، وتتميز عن حادثات العالم المادي، إلا أنها واجبة الوجود بغيرها، أي بالواحد أو الأول.

ويذهب الطوسي إلى أن الله تعالى قادر مختار[2]، تأكيداً لقوله بحدوث

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٧١.

(٢) لمزيد من الاطلاع على آراء الفلاسفة والمتكلمين في هذه المسألة، انظر:

ـ د. حسام الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية =

العالم. إذ يرى أن العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجباً لزم حدوثه، أو قدم العالم، وهذا محال. وذلك لأن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه، وهذا يستلزم إما قدم العالم، وهو محال، أو حدوث المؤثر وهو يستلزم التسلسل، وهو باطل. ومن ثم، فإن المؤثر في العالم قادر مختار[١]. ولذلك ينفي الطوسي الواسطة بين الله وخلقه، ويؤكد أنها غير معقولة[٢]؛ لأنه قد ثبت حدوث العالم بجملته وأجزائه، والمعنيّ بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، فتكون الواسطة من جملة ما سوى الله[٣]. فلا قديم في الوجود سوى الله سبحانه وتعالى.

هذا، ويذكر الطوسي، أن الأثر يعرض له نسبة الوجوب والإمكان باعتبارين[٤]. فلا يتحقق الموجب، ولا يلزم الترجيح دون مرجح؛ ذلك أن فرض استجماع المؤثر لكل جهات التأثير، هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوي طرفا الوجود والعدم بالنسبة إليها، ومع داعيه الذي يرجح أحد الطرفين. وحينئذ يكون وجوب الفعل بالنظر إلى وجود القدرة والداعي، ولا منافاة بين هذا الوجود وبين الإمكان، لأن المعتبر في حال الإمكان هو مجرد القدرة والاختيار[٥].

ويؤكد الطوسي، أن القدرة حال عدم الأثر لا تفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل، فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في

= العامة، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦ م، ص ٨٩ ـ ١٠١.

Al-Alousi, H.: The problem of creation in Islamic Thought, - Baghdad, 1968 – P.225-269.

(١) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٥.
(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.
(٣) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٥.
(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.
(٥) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٥.

الحال؛ لأن القادر هو الذي يصح منه الفعل وعدمه[1]. فإن «انتفاء الفعل، ليس فعل الضد»[2]، لأن القادر هو الذي يمكنه أن يفعل، وأن يفعل ليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد[3].

وهنا لنا ملاحظة، وهي أن الطوسي يصر، على نفي الضرورة في أفعال الله تعالى، فالقادر المختار حر في خلق العالم. وذلك على عكس الفلاسفة الذين جعلوا الله موجباً بالذات. كما يرفض فكرة الواسطة في الخلق بين الله ومخلوقاته؛ ولا شك أن هذا الاتجاه يدعم التصور الصحيح لفكرة الألوهية في الإسلام، حيث أن هذا التصور يجعلنا نصر على أن علم الكلام بالرغم من تلاحمه مع الفلسفة، فإنه لم يبتعد كثيراً عن العقائد الإسلامية الحقة.

وإلى جانب ذلك، فإن إصرار الطوسي على إثبات الاختيار في أفعال الله سبحانه وتعالى، يعد تصريحاً جلياً برفض نظرية الفيض عند الفلاسفة الإسلاميين من أمثال الفارابي وابن سينا، تلك النظرية التي تقول بصدور الموجودات عن الله تعالى بطريق الضرورة واللزوم. بالإضافة إلى تقريرها للقدم الزماني للعالم.

وينتقل الطوسي بعد ذلك إلى تناول قضية الحدوث، فيرى أن «الحادث لا يفتقر إلى المدة والمادة، وإلا لزم التسلسل»[4]. فالحدوث عنده إذن لا يستدعي تقدم مدة ومادة، وذلك عكس الفلاسفة الذين يرون: أن كل حادث مسبوق بمدة ومادة، لأن كل حادث ممكن، فإمكانه سابق عليه، وهو عرض لا بد له من محل، وليس المعدوم لانتفائه، فهو ثبوتي وهو المادة. ومن ناحية أخرى، لأن

---

(١) انظر:

ـ الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

ـ الحلي: كشف المراد، ص ١٥٦.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٣) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٦.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٧٧.

كل حادث يسبقه عدمه سبقاً لا يجامعه المتأخر، فالسبق بالزمان يستدعي ثبوته[1].

ويقرر الطوسي هنا بطلان قول الفلاسفة فيما تذهب إليه، لأن المادة ممكنة فمحل إمكانها مغاير لها، فيكون لها مادة أخرى. كما يرى أن الإمكان أمر عدمي، لأنه لو كان ثبوتياً لكان ممكناً، فيكون له إمكان ويلزم التسلسل. والزمان تتقدم أجزاؤه بعضها على بعض، هذا النوع من التقدم، فيكون للزمان زمان، وهذا خلف[2].

من أجل ذلك، يرى الطوسي أن «المادة منتفية، والقبلية لا تستدعي الزمان»[3]. وذلك لأنه إذا كانت المادة قديمة ـ كما يرى الفلاسفة ـ ويستحيل انفكاكها عن الصورة، لزم قدم الصورة فلزم قدم الجسم. وإن كانت حادثة تسلسل؛ فإذن المادة منتفية. أما الزمان، فإن كان حادثاً لزم أن يكون زمانياً، وهو محال. وإن كان قديماً وهو مقدار الحركة، لزم قدمها. لكن الحركة صفة للجسم، فيلزم قدمه؛ فالسبق لا يستدعي الزمان[4].

ويتضح لنا مما تقدم، أن الله بما أن له القدم الذاتي فلا قديم في الوجود سواه، وكل ما هو في الوجود صادر عنه ومتأخر عن وجوده. وليس قبل وجود الله وجود، فالقبلية هنا لا تنطبق على الوجود الإلهي، إذ هو نفسه قبل أي

---

(١) الحلي: كشف المراد، ص ٣٩ وانظر:
ـ الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١١٩، ١٢٠.
ـ ابن سينا: النجاة، ص ٣٥٦ وما بعدها.
ـ الطوسي: تهافت الفلاسفة، ص ١٢٧.
ـ الرازي: الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٩٣٨ م، ص ٨، ٤٩، ٥٠.
ـ د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٢٢٩.

(٢) الحلي: كشف المراد، ص ٣٩.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠١.

(٤) الحلي: كشف المراد، ص ٩٠، ٩١.

موجود. وهو متقدم بالمرتبة على سائر الموجودات، وليس في سياق الزمان. ولا يجوز أن يكون تقدمه هذا في سياق الزمان، ما دام متقدماً في المرتبة والشرف والسمو والكمال. وهو أيضاً لا يخضع للزمان والمكان، فالزمانية والمكانية من صفات المحدثات التي يكون لها ماضٍ وحاضر ومستقبل، وتحدث في مكان ما، أي لها الطابع المادي الذي يشغل حيزاً، أي مكاناً في الوجود.

ويؤكد الطوسي كذلك، على أن «الحدوث اختص بوقته، إذ لا وقت قبله. والمختار يرجح أحد مقدوريه، بلا داع ومرجح عند بعضهم»[١]. وهذا يعني تأكيده على حرية الفعل، فالفاعل الحر له حرية ترجيح أحد الأمرين على الآخر، أي اختيار أحد الأمور من بين عدة احتمالات. فاختياره إذن في الزمان الحادث، لأن هذه الاحتمالات للفعل إنما تكون حادثات في الزمان، ويتبنى الفاعل واحداً منها أو بعضها ويترك الباقي. لكن الله تعالى من قبيل المقارنة، لا يوجد لديه ترجيح في فعله، إذ أن عقله المحض يتطابق مع فعله، من حيث أنه يريد فيكون الفعل (كن فيكون). فلا تأمل في إتمام الفعل أو عدم إتمامه، لأنه أيضاً يفعل الكامل والأفضل باستمرار.

ويمكن القول، بأن الغموض والتضارب في موقف كل من الفلاسفة والمتكلمين، حيال مسألة الفاعل، هو بداية مرحلة جديدة في الفكر الكلامي منذ الغزالي، وهي مرحلة الشك في مواقف المتكلمين حيال الفلاسفة. وقد وجدنا أن علم الكلام بعد القرن الخامس الهجري يتجه إلى الفلسفة ويرفض المناقشات الكلامية حول هذه المسألة، ويقبل المبدأ الفلسفي القائل باستحالة الترجيح بلا مرجح[٢].

ويذهب الطوسي تأكيداً لاتجاهه في حدوث العالم، إلى القول بأن: «كل

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠١.
(٢) انظر: د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ١٠٦.

شيء يصدر عنه أمر إما بالاستقلال أو الانضمام، فإنه علة لذلك الأمر. والأمر معلول له»[1].

وعلى ضوء النص السابق، نرى أن كل ما يصدر عن الله تعالى أمر بالافتراق أو الاجتماع ـ أي بالتجزىء أو التجميع ـ فإنه يكون هو علة ما صدر عنه من معلولات، أي في تفريد المتفرد أو جمع المجموع. والله هو الذي صدر عنه كل وجود متفرق ـ أي جزئي ـ وكل وجود كلي، فهما معلولان للفعل الإلهي. وهنا نجد النظرة الكلامية المباشرة لأثر الله في الوجود، أي أنه علة لوجود كل جزئي أو كلي. بينما نجد أن العلية الإلهية عند المشائية الإسلامية ـ الفارابي وابن سينا ـ لا تتدخل مباشرة في الحوادث والجزئيات، بل إنها تتدرج نزولاً حتى تسلم تأثيرها للعقل الفعال الذي يعد مصدر كل فعل إنساني على وجه الأرض أو تحت فلك القمر، على ما يذهب ابن سينا.

ويمكن القول: إن الطوسي في تدليله على حدوث العالم قد استخدم برهان استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية؛ واعتمد عليه، واشتق منه براهين أخرى مماثلة. وقد عرف هذا البرهان لدى باحثي الفلسفة باسم «برهان التطبيق»، وهذا ما وجدناه واضحاً في كتابه «التجريد».

يقول الطوسي: «لا يتراقى معروضاهما ـ أي معروض العلة والمعلول ـ في سلسلة واحدة إلى غير النهاية، لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة. لكن الواجب بالغير قد يمتنع أيضاً، فيجب وجود علة لذاتها هي طرف السلسلة. وللتطبيق بين جملة فصل منها آحاد متناهية وأخرى لم يفصل منها. لأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما توجبان تناهيهما، لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق، لأن المؤثر في المجموع إن كان بعض أجزائه، كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلله. ولأن المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة، إذ الجملة لا تجب به.

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٨٧.

وكيف تجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة»[1].

وبناءً على قبول الطوسي لهذا البرهان، فإنه يرفض بذلك مبدأ الفلاسفة القائل بتسلسل حوادث لا نهاية لها، دفاعاً منه عن فكرة حدوث العالم. ومن ثم فإن علم الكلام بعد القرن الخامس الهجري صار يتجه للاعتراف بضرورة قبول استحالة تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية، لتفسير كيفية صدور الحادث، وهو العالم من القديم وهو الله سبحانه وتعالى، بدون أن يؤدي ذلك إلى حدوث القديم أو قدم الحادث المفرد، فلا قديم عند الطوسي سوى الله تعالى.

مفهوم الجسم أو الجوهر:

لقد كان الطوسي يرى أن الجسم لا يحتاج في جوهره ولا في تشخصه إلى الحيز مع أنه لا يتصور وجود المشخص إلا في حيز ما، كما أن العرض لا يتصور وجوده للشخص إلا في موضوع. وهو هنا يجعل الجوهر في الأذهان كفكرة غير محتاجة إلى حيز حتى يوجد، وحتى يحافظ على فكرة قيام الجوهر بنفسه قبل كل شيء بحيث يجعل وجود الجوهر في الخارج، أي حين يتشخص فهو غير محتاج أيضاً إلى حيز يتحيز فيه، أي أنه يجعل الحاجة إلى الحيز بعد التحقق الحقيقي للجوهر. وليس قبل هذا التحقق، حتى لا يلتبس مفهوم الجوهر وهو القائم بالنفس والمستقل عن غيره بمفهوم العرض، وهو القائم بالغير والمحمول على غيره. ومن هنا كان لا بد للأعراض من أحياز ـ أي موضوعات ـ تحمل عليها وتوجد فيها حتى تتشخص. ومن ثم يكون الفرق بين وجود العرض ووجود الجوهر في الذهن أو في الخارج، حيث يتشخصان، والجوهر يتشخص مستقلاً بذاته، أما العرض فيتشخص بالجوهر[2].

وبناءً على ما تقدم، فإن الطوسي يرى أنه لا يمكن تصور الجسم موجوداً

(١) المرجع السابق، ص ٨٧ ـ ٨٩.
(٢) الحلي: كشف المراد، ص ٦٩ ـ ٧٢. وقارن:
ـ د. سامي نصر: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص ١٠٢، ١٠٣.

دون الحيز مع أنه لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه إلى الحيز، وكذلك استحالة تصور العرض مشخصاً إلا في موضوع. وهذا يدل على مرحلة من التجريد في التفكير رائعة، إذ إن معنى رأيه هذا أن الأشياء توجد بأحوال، أو يمكن أن توجد بأساليب غير التي نراها عليها. ولكن صعوبة إدراكها على تلك الأحوال يكون صعوبة وسائل إدراكها على ذلك النحو، والتصور عندنا يعد قاصراً عن إدراك الأشياء على نحو وجودها في ذاتها، أي وجودها الحقيقي كما تتبدى فيه لنفسها. وهكذا يمكن أن يكون للأشياء وجودان: وجود لذاتها وفي ذاتها، وهذا الوجود يصعب إدراكه من جهتنا. ووجودها كما تتبدى لنا على النحو الذي تستطيعه وسائل إدراكنا في إدراك وجود الأشياء[1].

وهذا الموقف من جانب الطوسي يجعله في مرتبة لا تقل عن مرتبة كانط في العصر الحديث. فلقد وصل الطوسي بمفهوم التجريد إلى مستوى عالٍ من الدقة، فلا عجب إذن من نسبة علم الكلام الفلسفي إلى الطوسي، بالذات في كتاب «تجريد العقائد».

ويذهب الطوسي إلى القول بمبدأ تماثل الأجسام، ويستدل على ذلك: بأن الجسم من حيث هو جسم يحدّ بحد واحد عند الجميع. وهذا الحد الواحد لا قسمة فيه، فالمحدود واحد، ولاستحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة، بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة، كقولنا: الحيوان إما ناطق أو صاهل، ويراد بهما الإنسان والفرس[2]. وفي هذا يقول الطوسي: «واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة»[3].

وهذا يعني، أن الطوسي يوافق على هذا المبدأ انطلاقاً من أن الجسم تنتفي فيه القسمة، وأن له حداً بعينه أي تعريفاً بعينه لا يمكن أن نقسمه إلى

---

(١) د. سامي نصر: فكرة الجوهر، ص ١٠٣.
(٢) الحلي: كشف المراد، ص ٨٧.
(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٠.

أجزاء. فإذا قلنا إن هذا الجسم ـ أي المائدة ـ له حد ـ أي تعريف ـ هو جسم خشبي له سطح مستطيل وأربعة أرجل، وهو يستخدم للأكل أو الكتابة. فإننا لا نستطيع أن نفصل بين السطح وأربعة أرجل في تعريف المائدة، لأن السطح وحده لا يمكن أن يؤدي وظيفة المائدة، والأرجل وحدها لا يمكن أيضاً أن تؤدي هذه الوظيفة. لهذا كان من الواجب التسليم بعدم انقسام الجسم، وتسليمنا بوحدته.

ويؤكد الطوسي على أن الأجسام تجوز رؤيتها، إذ يقول: «ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون، وهو ضروري»[١]. وبذلك يمكن إدراك الأجسام، ولكن الإدراك حسي صرف، وهو بالرؤية عند المتكلمين. إلا أن الطوسي يرى أن الإدراك، الخاص بالأجسام، هو إدراك عقلي. ولكن للحواس دوراً رئيسياً فيه، فهو ليس إدراكاً عقلياً خالصاً، لأن ثَمَّتَ جواهر محسوسة جسمية. وهذه تحتاج في إدراكها إلى الحواس باعتبارها النوافذ الحسية التي يطل منها عليها. وبعد انتهاء دور الحواس بوصول الإحساس إلى العقل، تبدأ عملية الإدراك العقلي في تجريد الأشياء أو المعطيات الحسية، الجزئية، للخروج بمفهوم كلي يشملها جميعاً. ويبقى في الذهن نستعين به على التعرف على ما صدقات الأجسام ـ أو الجواهر ـ وإدراكها حينما يلزم الأمر ذلك[٢].

ولما كان الطوسي يثبت حدوث العالم، فالأجسام عنده حادثة، وسبب حدوثها هو «عدم انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة، فإنها لا تخلو من الحركة والسكون، وكل منهما حادث. وأما تناهي جزئياتهما فلأن وجودها لا يتناهى محالاً للتطبيق. ويوصف كل حادث بالإضافتين المتقابلتين، ويجب زيادة المتصف بإحداهما من حيث هو كذلك على المتصف بالأخرى، فينقطع الناقص والزائد أيضاً. والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية،

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) د. سامي نصر: فكرة الجوهر، ص ١١٣، ١١٤.

فالأجسام حادثة. ولما استحال قيام الأعراض إلا بها، ثبت حدوثها»[1].

وهنا نجد الطوسي ينطلق من مقولة أساسية لإثبات حدوث الأجسام، وهي مقارنة ثبات المعقولات الدائمة والنفوس العاقلة، مقارنة ثباتها بحركة الأجسام وسكونها. وكأنه يجعل برهانه الأساسي على حدوث الأجسام أنها تتحرك وتسكن، والحركة والسكون قد تكون من الضد إلى الضد، ولا سيما الحركة بمعنى الكون والفساد. وهو ها هنا يأخذ الحركة بالمعنى العام للتغير، كما ورد عند أرسطو وابن سينا من أن الحركة إما أن تكون كوناً أو فساداً، أو زيادة أو نقصاناً، بحسب المقولات التي أشار إليها أرسطو. وما دام الجسم يخضع للتغير والانتقال من السكون إلى الحركة، ومن الحركة إلى السكون، ومن الضد إلى الضد، فهو لا بد له من فاعل يخرجه من القوة إلى الفعل، وهذا الفاعل قد يكون النفس وقد يكون الغيرة في الأجسام الجمالية.

وعلى أية حال، فإن المتحرك حركة غير ذاتية لا بد له من محرك سابق عليه، إذ إن حركته غير ذاتية. والحركة شبه الذاتية الوحيدة في الوجود هي حركة محرك الكواكب عند أرسطو، إذ إنها تتحرك عشقاً وهياماً بالمحرك الأول، فكأنه هو محركها دون أن يماسها. ولكن حركة الأجسام لا تشبه حتى هذه الحركة الدائرية، بل لها حركة من سكون إلى سكون، ومن ثم فهي تدمغ الأجسام المتحركة بالحدوث، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، وهذا هو دليله الثاني على حدوث الأشياء (الأجسام)، أنه لما كانت الأجسام متناهية في وجودها، فإنها لا بد أن تكون حادثة، لأن اللامتناهي وحده هو الذي لا يخضع للحدوث، فلا يمكن أن يكون له بدء أو نهاية زمانية في الزمان. ولهذا فاللامتناهي غير محدث وهو أبدي، لأنه يقوم في الزمان إلى ما لا نهاية.

ويبدو أن الطوسي يتبنى هنا موقف أفلاطون في اللامتناهي، إذ إن موقف أرسطو يقول: إن اللامتناهي لا يكون بالفعل خلال الزمان، فهو بالقوة دائماً.

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٠، ١٠١.

وإن الذي يعنينا هو وضعه في الزمان في صورة الفعلية. أما أفلاطون وأتباعه فيجعلون المعقولات لا متناهية بالفعل، وقديمة لهذا السبب. وهي غير الأجسام المادية، فالأولى توجد في العالم المعقول قبل الزمان المادي، الذي وضعه الصانع عند أفلاطون على مثال آلة الزمان (كرونوس). ومن ثم، فإن الزمان الذي تحدث عنه المادة ـ كما يرى أفلاطون ـ زمان كله محدث، فالأجسام محدثة. وعند أفلوطين شبه من هذه الناحية، فلا نعرف متى فاضت المادة وهي شبيهة بأن تكون أقنوماً رابعاً عنده، وما دام الفيض مستمراً فإن انعكاسات الظلام من هذا الفيض النوراني تظل مستمرة أيضاً.

ونحن نجد موقف الإسلاميين بصفة عامة بين أفلاطون وأفلوطين فيما يختص بوجود الأجسام، وهذا الموقف بعيد عن أرسطو تماماً، لأن أرسطو يتحدث عن قدم العالم وقدم موجوداته، وينتهي الطوسي إلى أنه لما كانت الأعراض حادثة، وتتغير في الزمان والمكان بالنسبة للأجسام المتعلقة بها، لهذا كانت الأجسام أيضاً حادثة.

نفي الهيولي:

يقول الطوسي: «فقد ثبت أن الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى»[1]. وعلى الرغم من ذلك، فإنه ينفي الهيولي لأنه يرى أن الانقسام «لا يقتضي ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى»[2]. وذلك «لأن الجسم المتصل له مادة واحدة، فإذا قسمناه استحال أن تبقى المادة على وحدتها اتفاقاً، بل يحصل لكل جزء مادة، فإن كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل، لأن كل حادث لا بد له من مادة. وإن كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها، بحسب ما في الجسم من

(١) المرجع السابق، ص ٩٥.
(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

قبول الانقسامات التي لا تتناهى»[1].

ويمكن القول: إن الطوسي هنا يتجه اتجاهاً بعيداً عن أرسطو وبالتالي عن ابن سينا، فينفي وجود الهيولي. والحق أن وجود الهيولي كان غير مفهوم في مدرسة الإسكندرية المتأخرة، وعند الإسلاميين فيما بعد. لدرجة أن الرازي يتحدث عن الهيولي الروحانية، وهو يقصد بها دون أن يدري ما يسمى بالكاوس (العدم) الأفلاطوني، الذي كان المادة الخام التي وضع فيها أفلاطون الصور محتذياً بالمثل.

وقد جاء أرسطو، فاستغل هذه الفكرة وجعل الصور مستقلة عن المثل، وكأنها من العالم المحسوس، وهي متحدة اتحاداً جوهرياً بالهيولي، التي ليست في نظره مادة مكتملة، بل هي تخضع للعلل الأربعة التي أشار إليها.

ويستمر الطوسي فيقول: إنه على الرغم من أن الجسم له وحدة متصلة كما سبق التدليل عليها، وأنه قد يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى ـ أي أنه له إمكان الانقسام إلى ما لا يتناهى. فإن هذا الانقسام ما دام جائزاً وممكناً فإنه يقتضي أن نثبت أن للجسم مادة ليس له سواها. وإستحالة التسلسل ـ أي ما دامت المادة المحسوسة الملموسة ماثلة أمامنا في العيان، فإنه يستحيل التسلسل فيها لكي يوجد ما لا يتناهى بواسطتها، لأن ما لا يتناهى لا يمكن أن يدرك بالحس، وإنما يدرك بالعقل. فالمادة إذن متناهية والأجسام متناهية، والهيولي بصفتها حاملاً لا متناهية للمادة وغير معينة الوجود، فلا وجود لها على الاطلاق.

نفي الجوهر الفرد:

لقد ذهب الطوسي هنا مذهباً يتفق فيه مع ابن سينا والسهروردي وسائر الفلاسفة الذين رفضوا القول بالجوهر الفرد، فهو يهاجم فكرة الجوهر الفرد عند

(١) الحلي: كشف المراد، ص ٧٦.

المتكلمين، تلك الفكرة التي قامت عليها براهين المتكلمين في إثبات حدوث العالم[1]. ومن ثم، يتجه الطوسي إلى الفلسفة في معالجة هذه المسألة، مما يظهر مدى تلاحم الفلسفة وعلم الكلام.

يقول الطوسي: «ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط، ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة أو من أربعة على التبادل؛ ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك، وسكون المتحرك، وانتفاء الدائرة»[2].

وهذا يعني، أنه لا يمكن أن نفترض أن أي جسم على وضع معين يكون له صفة الوجود، ويحمل خصائص معينة. إذا كان لا يمكن تجزئته إلى أجزاء منفصلة، واحتمال الوصول بها إلى أدق ما يكون، وعدم الوقوف عند الجواهر الفردة وحدها. وذلك لأن وضع الجسم على هيئة معينة، إنما بسبب المتوسط الذي يتصف به، أي بسبب متوسط مجموع الصفات المتداخلة فيه، والتي لا يمكن أن تجتمع كلها في كل جزء منفصل على حدة.

ويرى الطوسي أن خصائص الأجسام لا تأتيها من الأجزاء المنفصلة، ولكنها تأتي من تضافر هذه الأجسام واعتمادها بعضها على البعض الآخر، لتؤلف فيما بينها جسماً واحداً متحداً، له خصائص معينة. ولا يمكن أن يكون

---

(١) انظر الآراء المختلفة حول نظرية الجوهر الفرد في:
- د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص ١٨٦، وما بعدها.
- د. سامي نصر: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص ٣٨٧ وما بعدها.
- د. محمد عابد الجابري: المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢ م، جـ ٢، ص ٩٥، ٩٦.

Majid Fakhry: Islamic occasionalism and its critique -by - Averroes and a - quinas, London, 1958, P.33-37.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٩٤.

هناك جسم مركب من ثلاثة أو أربعة أمور (أبعاد)، تكون فيه الحركة وتتركز في أمر واحد منها، إنما تتم الحركة بالتبادل في هذا المركب، سواء كان الشيء في وضعه من حيث البداية أو النهاية. وهو يدلل على ذلك بأن الإحساس يشهد بكذب القائلين بغير ذلك، بالنظر إلى ما نراه حينما تنفصل أجزاء الجسم بعضها عن بعض، وهو ما يسميه بالتفكك ووصولها إلى حركة السكون، أي أن يصل المتحرك إلى حركة السكون، فإن هذه كلها إنما تتم من خلال الموضوع كله، أي الجسم كله. وحينما يبطل الفعل؛ أي الحركة بالمعنى العام أو التغير، تنحل جميع الصفات. ولا يمكن أن تبقى خصائص هذا الجسم لأية ذرة من ذراته، كما يقول أصحاب الجوهر الفرد.

وأما إشارته إلى انتفاء الدائرة، فإنه لا يرى أن الحركة الدائرية ممكنة في الحادثات كما هي في الموجودات العليا، لأن الحركة والسكون هنا تتطلبان أن لا تكونا في نطاق الحركة الدائرية.

ويستدل الطوسي على نفي الجوهر الفرد بالأدلة الآتية:

أولاً: إن «الحركة لا وجود لها في الحال، ولا يلزم نفيها مطلقاً»[١]. لأن الماضي والمستقبل وإن كانا معدومين في الحال، لكن كلاً منهما له وجود في حد نفسه[٢].

ثانياً: إن «النقطة عرض قائم، فالمنقسم باعتبار التناهي»[٣]. وهذا يعني، أن الطوسي يرى أن النقطة موجودة، لأنها نهاية الخط. فإن كانت جوهراً فهو المطلوب، وإن كانت عرضاً فمحلها إن انقسم انقسمت، لأن الحال في أحد الجزئين مغاير للحال في الآخر، وإن لم ينقسم فهو المطلوب[٤].

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) الحلي: كشف المراد، ص ٧٣، ٧٤.
(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٩٤.
(٤) الحلي: كشف المراد، ص ٧٣.

ثالثاً: إن «الأن لا تحقق له خارجاً»[١]، وذلك لأن «الماضي والمستقبل موجودان في أحد أنفسها معدومان في الآن لا مطلقاً، والأن لا تحقق له في الخارج»[٢].

ويمكن القول: إن الطوسي يمنع أن يكون الجسم مركباً من الجزء الذي لا يتجزأ، ويربط بين هذه النظرة وبين القول بجوهرية النقطة والخط والسطح، فيقرر بطلان جوهريتها جميعاً. وبالتالي عدم أهميتها في تركيب الأجسام الطبيعية، بل هي إن ركبت فإنما تركب الأجسام التعليمية التي تقبل القسمة في جهة كالخط أو في جهتين كالسطح.

وبناءً على ما تقدم، يؤكد الطوسي على تناهي الأجزاء وعلى أن أجزاء الجسم تقبل التجزئة. إذ كيف يمكن الوقوف عند جزئي بعينه هو الجوهر الفرد؟ لأنه يمكن تقسيم هذا الجوهر إلى ما لا يتناهى من أجزاء بالعقل أو بالنظر. وذلك لأن الجوهر الفرد الذي لا يقبل التجزئة، لا يمكن أن يكون قابلاً للانفصال أو الاتصال ليؤلف المادة أو الأجسام ويكونها. إذ إن تكوين المادة أو الأجسام يتطلب أن تكون المادة قابلة للانقسام، وعدم الوقوف عند جواهر فردة. وأن يتوفر في هذا الجسم أو المادة قابلية للامتداد من جهتين، وهي ما دامت تقبل الانفصال والاتصال فلا بد من أن تنطوي على قبول للوحدة أو للتعدد[٣].

وقد كان الذريون الإسلاميون يجعلون في كل ذرة شبه وجود ذاتي مستقل عن الذرات الأخرى، فهي تشتمل على خصائص معينة. بينما الجسم عند

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٩٤.
(٢) الحلي: كشف المراد، ص ٧٤.
(٣) انظر:
- الطوسي: تجريد العقائد، ص ٩٤.
- الحلي: كشف المراد، ص ٧٥، ٨٦، ٨٧.
- العاملي: الكشكول، ص ٢٣٨.

المشائية، وهو الذي يحمل هذه الخصائص إذا اكتملت أجزائه وليست الذرات، لأنها لا وجود لها قائماً بذاته، يشكل بسببه جواهر فردة.

مفهوم الزمان والمكان:

يرى الطوسي أن الزمان هو «مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار آخر»[١]. فالحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها، ولا بد لها من زمان كذلك. ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر، باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض. فإن الجزء من الحركة الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة، متقدم على الحاصل في متأخره. لكن الفرق عند الطوسي بين تقدم المسافة وتقدم الحركة، أن المتقدم من المسافة يجامع بخلاف أجزاء الحركة، ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين. فالزمان مقدار الحركة، وتقدرها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان، وإلا لزم الدور»[٢].

ولما كان الطوسي يذهب إلى أن العالم حادث، والزمان من جملته، فإنه حادث بالضرورة، وفي هذا يقول: «وحدوث العالم يستلزم حدوثه»[٣].

أما المكان، فيرى الطوسي أنه «البعد فإن الإمارات تساعد عليه»[٤]. وهو هنا يأخذ بالرأي المنسوب لأفلاطون[٥]، ويبتعد عن أرسطو وابن سينا. كما يفرق بين نوعين من المكان: أحدهما «ملاقٍ للمادة وهو الحال في الجسم»[٦]؛

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١١٩.

(٢) الحلي: كشف المراد، ص ١٥٢.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٥) لقد درس أفلاطون المكان بشكل رئيسي في محاورة طيماوس (Temaus)، مع إشارات قليلة في محاورة فيلابوس(Philebus) .

(٦) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٩٦.

والثاني «مفارق تحلُّ فيه الأجسام»[1]. وهذه التفرقة تقابل في الحقيقة، تفرقة الرازي بين «مكان كلي»، و«مكان جزئي»؛ وإن اختلفت الأسماء. أما الشرازي، فهو يأخذ، فيما يتصل بمسألة المكان، برأي شبيه بهذا الرأي، وذلك متابعة للطوسي[2].

ويذهب الطوسي إلى أن «لكل جسم مكاناً طبيعياً يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق، ولو تعدد انتفى. ومكان المركب مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه، وكذا الشكل والطبيعي فيه هو الكرة»[3]. كما ينكر وجود الخلاء، فيرى أن «المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل، وإلا لتساوت حركة ذي المعاوق، وحركة عديمة عند فرض معاوق أقل نسبة زمانيهما»[4].

وقد استدل الطوسي على نفي الخلاء بأنه «لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق، والتالي باطل بالضرورة. فالمقدم مثله، وذلك لأنه لو فرضنا متحركاً يقطع مسافة ما خالية في ساعة، ثم نفرض تلك المسافة ممتلئة، فإن زمان تلك الحركة يكون أطول، لأن الملأ الموجود في المسافة معاوق للمتحرك عن الحركة. فلنفرضه يقطعها في ساعتين، ثم نفرض ملأ آخر أرق من الأول، على نسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الملأ وهو النصف، فتكون معاوقته نصف المعاوقة الأولى، فيتحركها المتحرك في ساعة، لكن الملأ الرقيق معاوق أيضاً، فتكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه، وهو باطل»[5].

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦ م، ص ٨٢.
(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٩٥، ٩٦.
(٤) المرجع السابق، ص ٩٦.
(٥) الحلي: كشف المراد، ص ٧٨.

ثالثاً: مشكلة النفس:

منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفي، احتل موضوع النفس مكانة مستقلة، وكان تناول هذا الموضوع يشكل صدى لاهتمام الفلاسفة بالإنسان، وعلاقته بالكون. وعند فلاسفة الإسلام نجد ذلك الاهتمام بالنفس، وإن كنا لا نجد العديد من الآراء المبتكرة حول النفس؛ إذ إن التيار المشائي كان قوياً ومسيطراً لدى معظم فلاسفة المسلمين.

أما علم الكلام، فقد انشغل المتكلمون بحقيقة الإنسان منذ أن نشأ علم الكلام، فقد ترك أوائل المعتزلة والأشاعرة تراثاً فكرياً حول النفس.

وأما نصير الدين الطوسي، فقد تناول موضوع النفس، كما تناوله فلاسفة الإسلام قبل ذلك. فهو يسير على نمط يوناني أرسطي أو أفلاطوني في بعض الأحيان. ومن ثم، فإن علم الكلام في القرون المتأخرة اتجه إلى التناول الفلسفي لموضوع النفس.

تعريف النفس وطبيعتها:

يرى الطوسي أن النفس «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»[١]. وبذلك فإن تعريفه للنفس بأنها «كمال أول»، تعريف من وضع أرسطو، كان له أثره في فلاسفة الإسلام. ومن الملاحظ أن تعريف النفس بالكمال يدل على معنى النفس، كما يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، ولا تشذ النفس المفارقة للمادة عنه[٢].

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٢.

(٢) انظر:

ـ د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص ١٣٥.

ـ د. محمود قاسم: في النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤ م، ص ٦٩ وما بعدها. =

ويؤكد الطوسي أن النفس «مغايرة لما هي شرط فيه»[1]، أي مغايرة للبدن. وذلك «لما يقع الغفلة عنه، والمشاركة به. والتبدل فيه»[2]. وبذلك يشير الطوسي إلى نفس الأدلة التي استخدمها ابن سينا في البرهنة على أن النفس غير البدن[3].

ويشير الطوسي إلى أن النفس «جوهر مجرد، لتجرد عارضها وعدم انقسامه، وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه، ولحصول عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلاً منقطعاً، ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض، ولانتفاء التبعية، ولحصول الضد»[4].

يتبنى الطوسي إذن نفس الفكرة التي قال بها أفلوطين في النفس الكلية، تلك الفكرة التي تأثر بها الفارابي، وعنه نقلت إلى العالم الإسلامي[5].

= - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤ م، ص ١٦٩ وما بعدها.
- د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ١٠٢ وما بعدها.
- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ ١، ص ١٥٦، ١٥٧.
- د. إبراهيم مدكور: مقدمة كتاب الشفاء، قسم النفس لابن سينا، تحقيق: الأب جورج قنواتي، وسعيد زايد، القاهرة، ١٩٧٥ م، ص ٦، ٧.
- فلوطرخس: في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ترجمة: قسطا بن لوقا، ص ١٥٧، (ضمن كتاب: أرسطو طاليس في النفس، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت).

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٢، ١٠٣.
(٢) المرجع السابق، ص ١٠٣.
(٣) الحلى: كشف المراد، ص ٩٤، ٩٥.
(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٤.
(٥) انظر:
- د. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص ١٧٤ وما بعدها.
- الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، =

وحدة النفس وحدوثها:

لقد سبق أن ذكرنا، أن الطوسي يثبت في كتابه «تجريد العقائد»، أن ما سوى الله تعالى محدث، ولذلك نراه يقرر أن النفس «حادثة»[١]، لأن النفس مما سوى الله تعالى. وقد اشترط حدوث النفس بحدوث البدن، إذ يقول: «وهي مع البدن على التساوي»[٢].

والطوسي في هذه المسألة يوافق أرسطو، لأنه يرى أن النفس هي صورة لا يمكن أن تسبق الجسم الذي هو مادتها. والعلل الصورية مساوقة دائماً لمعلولاتها في الوجود[٣].

وإذا ما حاولنا معرفة رأي الطوسي في التناسخ تبين لنا أنه يرفض التناسخ رفضاً تاماً، وذلك لأنه: لما كانت النفس حادثة وعلة حدوثها قديمة، فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها، ثم يتخصص ذلك الوقت بالإيجاد فيه. والاستعداد إنما هو باعتبار القابل، فإذا حدث الاستعداد وجب حدوث النفس المتعلقة. فإذا حدث بدن وتعلقت به نفس تحدث عن مبادئها، فإذا انتقلت إليه نفس أخرى منسخلة عنه، لزم اجتماع النفسين لبدن واحد[٤]؛ وهذا محال. لذلك يؤكد الطوسي على وجوب التعادل في الأبدان والنفس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد[٥].

= المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١ م، ص ٢٩٤.

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٤.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ ٢، ص ١٨٠.

(٤) الحلي: كشف المراد، ص ١٠٠.

(٥) انظر:

- الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٤، ١٠٥
- الحلي: كشف المراد، ص ١٠٠.

ويتناول الطوسي بعد ذلك مسألة وحدة النفس بالنوع، فيقول: «ودخولها تحت حد واحد، يقتضي وحدتها، واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها»[1]. وبذلك يتفق مع أرسطو، حيث إن فكرة وحدة النفس من حيث النوع واختلافها بحسب العوارض، فكرة من أفكار أرسطو، كان لها أثر في فلاسفة الإسلام[2]، ومن بينهم الطوسي.

خلود النفس:

يقرر الطوسي مع الفلاسفة أن النفس لا تقبل الفناء[3]، لأنها بسيطة في ذاتها وكمالاتها[4]؛ ولأنها مجردة كما سبق أن ذكرنا. إلا أننا يجب أن نقرر هنا: أن برهان البساطة الذي ذكره هنا قد استمده من ابن سينا؛ إلى جانب ذلك، فإن هذا البرهان قد ردده كثير من الفلاسفة المتأخرين، لأنه بدا في نظرهم أوضح براهين الخلود وأيسرها[5]. وعلى الرغم من هذا، فإن الآمدي قد تناول هذا البرهان بالنقد والتفنيد، حيث أبطل الاستدلال به[6].

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٤.

(٢) د. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص ١٢٤ ـ ١٤٠.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٤.

(٤) الحلي: كشف المراد، ص ١٠٠.

(٥) انظر:

ـ د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٢٠ ـ ١٢٢.

ـ د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ ٢، ص ١٨٦ ـ ١٨٨.

ـ د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، طبعة ١٩٧٦ م، ص ١٤٢ ـ ١٤٥.

ـ د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧١ م، ص ٣١٩ ـ ٣٢٨.

ـ د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، طبعة ١٩٦٥ م، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧.

(٦) الآمدي: غاية المرام، ص ٢٩٥.

وصفوة القول، أن الطوسي في حديثه عن النفس قد مزج ما سبق أن قرره الفلاسفة من قبل، بعلم الكلام من خلال كتابه «تجريد العقائد». وهذا المزج بين آراء المتكلمين والفلاسفة، سواء فلاسفة المسلمين أو اليونان، هو ما نسميه «علم الكلام الفلسفي».

البـاب الثالـث

الصلة بين علم الكلام والفلسفة
عند ابن خلدون

تمهيد

تمثل طريقة المتكلمين المتأخرين ثورة فلسفية منطقية في تاريخ تطور علم الكلام الإسلامي، بالرغم من أن الدراسات الإسلامية قد تجاهلتها حتى الأن. وإذا ما قيمناها في إطار ما سبقها من طرق فكرية وما يحيط بها من أحداث سياسية، فإننا نعتقد أن هذا العمل صائباً، لأنه يساعد على توضيح بنية الفكر الإسلامي في عصوره المتأخرة.

وبطبيعة الحال، فإن عدة تيارات فلسفية وكلامية سابقة ستجد مُنتهاها ومقتضاها في هذه الطريقة، ولكنه لا يكفي إطلاقاً مجرد الإشارة إلى ذلك؛ فإن الدراسة التحليلية المقارنة لهذه الطريقة تظل التفسير الأول والأخير لها.

ومما يشكل نظيراً لهذه الطريقة عند ابن خلدون، كتابه «لباب المحصل في أصول الدين»، الذي يُعد أحد المصادر الأساسية لهذه الطريقة. وهو يعبر عن مدى نزوع مؤلفه إلى التفكير الفلسفي والمنطقي، وهو ما ساعده كثيراً في تفهم الأحداث الاجتماعية والتاريخية فهماً صحيحاً، ونقد الأخبار نقداً علمياً دقيقاً.

هذا الكتاب الذي تجتمع فيه النظريات الفلسفية مع كل ما يترتب عليها مع المشكلات الكلامية، يعتبر مَعْلماً لفلسفةٍ كلامية ازدهرت في عالم ديني وسياسي تستقطبه صيحات الفقهاء والحكام ضد الفلسفة والمنطق، وهي تستحق ـ بجدارة ـ البحث والتدقيق، وإنها لتستحقه لأنها تعكس البنية الثقافية التي كان عليها المغرب الإسلامي.

وإذا كان من الصواب القول إن المنطق الصوري هو المنهج الذي مارسه

علماء الكلام المتأخرون؛ فقد ساعدهم ـ أيضاً ـ في إدخال المسائل الفلسفية واستخدامها كمقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية؛ حيث أن عمل ابن خلدون يمكن أن يتخذ كأداة دقيقة لإثبات ذلك، كما يمكن أن يكون أداةً للمقارنة بين طريقة المتكلمين المتقدمين وبين طريقة المتكلمين المتأخرين.

وبذلك فهو شهادة للمسار المختلف الذي اتبعه المتكلمون في طريقتهم الجديدة، حيث كانت مهمة المتكلمين في عصور الانحطاط الحضاري والسياسي، إنقاذ التراث الإسلامي من الضياع والتبدد، أكثر من دعوتهم إلى التجديد.

الفصـــل الأول

تطور الصلة بين علم الكلام
والفلسفــة
فــي المغــرب العربــي

في بدايات القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلاد، أفتى تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (٦٤٣ هـ) فتوى من أشهر الفتاوى في التاريخ الإسلامي وأبعادها أثراً في المحيط الثقافي. وقد صدرت فتواه إجابة لمن سأله عن حكم الله فيمن يشتغل بكتاب ابن سينا وتصانيفه، فقال: «من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى، لأن ابن سينا لم يكن من العلماء، بل كان شيطاناً من شياطين الإنس. . .». ويضيف ابن الصلاح: «الفلسفة آس السفه والانحلال، ومثار الزيغ والزندقة. . . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شرها. . . ويعاقب على الاشتغال بفنها، ويعرض من ظهر فيه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف والإسلام[١]، لتغمر نارهم وتمحى آثارهم»[٢].

وتعبر فتوى ابن الصلاح عن الاتجاه العام في العالم الإسلامي لرفض الفلسفة فيما بعد القرن السادس الهجري. والحقيقة لقد كان للغزالي (٥٠٥ هـ) فضل كبير في تكوين هذا الاتجاه العام بما كتبه في «تهافت الفلاسفة» وتكفيره للمشتغلين بالفلسفة في قولهم بثلاث مسائل، وتخطئته لهم في سبع عشرة مسألة

(١) ولقد كان الاتجاه الذي سيطر على العالم الإسلامي، ينصب في النظر إلى علوم الفلاسفة على أنها علوم مهجورة وحكمة مشوبة بكفر، لأنها تؤدي في النهاية إلى الكفر. (انظر: جولد تسيهر: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ١٢٨).

(٢) وردت هذه الفتوى في العديد من كتب التاريخ والطبقات، راجع ما يذكره د. محمد يوسف موسى في كتابه «ابن تيمية» (أعلام العرب ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص ٥٠. وفيما يتعلق بابن الصلاح انظر: (مقدمة ابن الصلاح)، نشرة الهيئة المصرية العامة للكتاب. وأيضاً فتاوى ابن الصلاح، نشرة منير الدمشقي، بالقاهرة، ١٣٤٨ هـ.

أخرى[1]. وبالرغم من الردود التي وضعها ابن رشد في أواخر القرن السادس الهجري على (التهافت)، إلا أن القرن السابع ـ كما يرى بعض الباحثين من العرب والمستشرقين ـ شهد اندثار الفلسفة الإسلامية بوصفها تياراً فكرياً مستقلاً، حتى قيل: «إن الفلسفة الإسلامية ماتت مع ابن رشد»[2].

وقد تزايد العداء للفلسفة في مصر والشام حتى كان المشتغلون بها نفراً قليلاً يلتزم الحيطة والحذر، حتى لا يتعرض لنقد المعاصرين وإيذائهم، فقد أوذي بالفعل بعض المشتغلين بها، كالآمدي (سيف الدين علي بن محمد)[3]. فقد تصدر بالجامع الظافر بالقاهرة مدة من الزمن، حتى اشتهر أمره بين الناس، واشتغل الطلاب به[4]... فتعصب عليه جماعة من الفقهاء ونسبوه إلى فساد العقيدة لاشتغاله بعلوم الفلسفة، وكتبوا محضراً يتضمن ذلك ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به دمه، فخرج الآمدي مستخفياً من القاهرة واستوطن مدينة حماة بدمشق[5].

---

(١) راجع: تهافت الفلاسفة.

(٢) د. شقرون: مظاهر الثقافة المغربية (دراسة في الأدب المغربي في العصر المريني)، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥ م، ص ٢١٢.

ـ وانظر: د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، طبعة ١٩٤٧ م، ص ١٢٠.

(٣) وهو سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الآمدي، ولد سنة ٥٥١ هـ ـ ١١٥٦ م في آمد، وتوفى بدمشق سنة ٦٣١ هـ ـ ١٢٣٣ م. (انظر: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسنية المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٤ هـ، جـ ٥، ص ١٢٩. وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٦٥٠، ٦٥١. والقفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٦١).

(٤) يقول ابن تيمية: (لم يكن في وقته من هو أكثر تبحراً في العلوم الفلسفية منه، وكان أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً. (انظر: عبد الحكيم الجندي: القرآن والمنهج العلمي المعاصر، دار المعارف، ١٩٨٤ م، ص ١٩٧).

(٥) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، مكتبة الآدب، الطبعة الثانية، ١٩٦٢ م، ص ٣٤٤، ٣٤٥.

وفي بلاد المغرب، كانت الفلسفة معرضة أيضاً لهجمات شديدة من قبل الفقهاء ورجال الدين[1]. فقد كانت بلاد المغرب دائمة الرفض للفلسفة، فما لبث القرن السابع أن جاء ليشهد (حريق) كتب ابن رشد الفلسفية[2]، ويمسي الاشتغال بالفلسفة سبباً من أسباب النفول والمقت من قبل العامة والحكام[3].

وفي أعقاب ذلك أصدر أبو يوسف المنصور، ملك الموحدين يومذاك، منشوراً حذر الناس فيه من الفلسفة وأنذرهم بالعقاب الشديد. وهذا المنشور هو: «. . . فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ودكنة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة، وأبغضناهم في الله، كما أنا نحب المؤمنين في الله، وقلنا: اللهم دينك هو الحق اليقين، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين. وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك، وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك. فباعد أسفارهم، وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال ألسنتهم، والإيقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم. ولكنهم وقفوا في موقف الخزي والهون، ثم طردوا عن رحمة الله، ولو رُدوا لعادوا لما نهوا عنه وأنهم لكاذبون. فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من

---

(١) د. شقرون: مظاهر الثقافة المغربية، ص ٢١٢.

(٢) انظر محنة ابن رشد في:

- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٨ م، ص ٣٣ وما بعدها.

- د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص ١١٥ ـ ١٢٠.

(٣) د. شقرون: مظاهر الثقافة المغربية، ص ٢١٤.

وانظر تفسير الدكتور توفيق الطويل لأسباب الاضطهاد الديني في الإسلام، في كتابه: «قصة النزاع» ص ١٣٢، ١٣٣.

السموم السارية في الأبدان. ومن عثر له على كتاب من كتبهم، فجزاؤه النار التي يعذب بها أربابه، وإليها يكون مالّ مؤلفه وقارئه ومآبة. ومن عثر منهم على مجد في غلوائه، عم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل فيه بالتثقيف والتعريف»[1].

وهكذا سيطرت على المجتمع المغربي نزعة قوية ضد العلوم العقلية، حتى عدها الناس من قبيل الزندقة. فهل هذه هي النهاية التي انتهت إليها العلوم العقلية في المغرب، أم أنها استطاعت أن تجد لها حيزاً مناسباً في المحيط الثقافي في هذا المجتمع.

وبطبيعة الحال، فنحن لا ندعي الشمول والاحاطة الكافية بطبيعة المجتمع المغربي، إنما سوف نحاول إلقاء الضوء على الحياة العقلية المغربية، حتى نتعرف عن كثب على كيفية دخول الفلسفة وعلم الكلام إلى هذا المجتمع. ولعل ذلك يكون غير خالٍ من فائدة في تبيان بعض الجذور الفكرية التي استمد منها ابن خلدون منهجية الجمع بين علم الكلام والفلسفة.

الحياة العقلية في المغرب:

وهنا نجد أنفسنا مدفوعين إلى تجريد الصورة العلمية والثقافية لهذا المجتمع المغربي من آثار النواحي السياسية. وذلك لأن معظم العلماء والمفكرين قد حرصوا، على تحصيل العلوم الدينية والعقلية، إلا أن أكثرهم كانوا يتجهون إلى السياسة أو يتأثر بها. ومن هنا كانت الثقافة تختلط اختلاطاً شديداً بالسياسة التي تركز على الأحداث السياسية، مما جعل الثقافة والعلوم تائهة المعالم. وسنحاول جاهدين أن ننتقي من هؤلاء المفكرين من أثرى الحياة

---

(١) د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب، ص ٦٣ ـ ٦٦. نقلاً عن كتاب منطق ابن خلدون للدكتور علي الوردي، دار كوفان للنشر، الطبعة الثانية، لندن، ١٩٩٤ م، ص ١٩٩، ٢٠٠.

الثقافية والعلمية في المغرب، لنرسم على ضوئهم صورة واضحة المعالم للبنية المعرفية لهذا المجتمع، تلك الصورة التي بلغت إلى ابن خلدون ناضجة واجتمعت لديه في كل ما ألف ودون. وسوف نشير إلى هؤلاء العلماء على النحو التالي:

أبو القاسم بن زيتون:

هو القاسم بن أبي بكر بن مسافر، الشهير بابن زيتون[١]، يكنى أبا القاسم، من أهل تونس. ولد عام ٦٢١ هجرية، وتوفي بها في رمضان المعظم عام واحد وتسعين وستمائة[٢].

وهو رجل له بأصول الفقه والعقائد الكلامية والفقه والخلاف والجدل والمنطق، وله مشاركة في الحكمة، وفقهُه جارٍ على قوانين النظر والاجتهاد، وله فصاحة في الإيراد وبراعة. وكان أجرى مع الطلبة كثير الاعتناء بهم والاهتمام بأمرهم، توجه في الرسالة لبعض ملوك المغرب عن المستنصر بالله مرتين، فشُكرت رسالته وحُمدت همَّته وسياسته[٣].

وبعد انقراض الدولة الموحدية بمراكش ارتحل ابن زيتون إلى المشرق

(١) انظر:
ـ أبو العباس الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: عادل نويهض، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩ م، ص ٩٧.
ـ ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، ١٩٥١ م، ص ٩٩.
ـ أحمد باب التنبكتي: نيل الابتهاج في تطريز الديباج، طبع على هامش الديباج لابن فرحون، القاهرة، ١٩٥١ م، ص ٢٢٢.
(٢) الغبريني: عنوان الدراية، ص ٩٧.
(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

من إفريقيا لعهد أواسط المائة السابعة، وأخـذ عن علمائه حيث أدرك تلميذ الإمام ابن الخطيب ـ الرازي[1] ـ فأخذ عنهم ولقن تعليمهم[2]، ورجع إلى تونس بعلم كثير وتعلم حسن فتولى بها الإفتاء والقضاء؛ فهو ـ إذن ـ أول من أظهر تأليف الرازي بتونس، حيث كان يقرأها على تلامذته[3].

أبو عبدالله بن شعيب الدكالي:

هو أبو عبدالله بن شعيب الدكالي من أهل العلم والعمل، وله التفنن في العلوم، عالم بالأصلين والفقه والتصوف، محصل لمذهب مالك كما يجب. أصله من هسكورة في المغرب، وقرأ به ثم ارتحل إلى المشرق، ولم يرتحل إليه حتى كان يدرس بالمغرب ويقرأ عليه[4].

حج أبو عبدالله بيت الله الحرام ولازم الاشتغال والاجتهاد، وأقام بثغر الإسكندرية ثلاثاً وعشرين سنة، ثم رجع إلى حاضرة تونس على أثر ابن زيتون وبها ظهر حاله، وعُرف علمه وجلاله. وقد درس عليه الناس

---

(١) هو محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي التيمي البكري، أبو المعالي وأبو عبدالله المعروف بالفخر الرازي، ويقال له ابن الخطيب. ولد في مدينة الري في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة، وتوفي في سنة ست وستمائة من الهجرة. ومن مؤلفاته: التفسير الكبير، الأربعين في أصول الدين، أساس التقديس، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين... شرح عيون الحكمة لابن سينا، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، المطالب العالية من العلم الإلهي... الخ. (ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: د. أحمد أبو ملحم وآخرون، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٧ م، جـ١٣، ص ٦٠، ٦١).

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٢٦٦.

(٣) انظر:

- ابن فرحون: الديباج، ص ٩٩.
- التنبكتي: نيل الابتهاج، ص ٢٢٢.

(٤) الغريني: عنوان الدراية، ص ١٩٠.

وانتفعوا به، وكان أصحابه أفضل الطلبة وأنجبهم، وولي المدارس فزانها بنظـره، وجملها بحميد أثره[1].

أبو موسى ابن الإمام[2]:

كان أبو موسى أحـد أخوين كثيراً مـا يذكـران باسم (ابني الإمام)[3]، وهما الشيخان الفقيهان العالمان أبو زيد عبد الرحمن وأبو موسى عيسى ابنا الفقيه الخطيب أبي عبدالله محمد بن عبدالله بن الإمام، من أهل برشك بتلمسان[4].

رحل أبو موسى مع أخيه إلى المشرق، فجلس إلى شيوخها أمثال علاء

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) لمزيد من الاطلاع انظر ترجمته هو وأخيه فيما يلي:
- ابن خلدون: التعريف، ص ٢٢، ٢٦، ٢٩ ـ ٣٢، ٤٧.
- ابن فرحون: الديباج، ص ١٥٢.
- التنبكتي: نيل الابتهاج، ص ١٦٦ ـ ١٦٨، ١٩٠ ـ ١٩٣.
- ابن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق: محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، ١٩٠٨ م، ص ١٢٣ ـ ١٢٧.

(٣) د. محمد طه الحاجري: ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة، دار النهضة العربية، بيروت. ص ٣٦.

(٤) يحيى بن خلدون: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تقديم وتحقيق وتعليق: د. عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، ١٩٨٠ م، جـ ١، ص ١٣٠.

وتلمسان بكسرتين وسكون الميم وسين مهملة، وبعضهم يقول تنمسان بالنون عوض اللام: بالمغرب. وهما مدينتان متجاورتان مسورتان بينهما رمية حجر، إحداهما قديمة والأخرى حديثة؛ والحديثة اختطها المسلمون ملوك المغرب، واسمها تافرزت، فيها يسكن الجند وأصحاب السلطان وأصناف من الناس؛ واسم القديمة أقادير، يسكنها الرعية؛ فهما كالفسطاط والقاهرة من أرض مصر. (ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر ودار بيروت، بيروت، ١٩٨٤ م، جـ ١، ص ٤٤).

الدين القُونوي[1] وجلال الدين القزويني[2]، وهما من أنصار طريقة المتأخرين في علم الكلام[3]. ثم عاد بعد ذلك إلى المغرب في أثناء حصار أبي يعقوب المريني لتلمسان، فأقام بمدينة الجزائر، يبث العلم. وكان قد بلغ منه مبلغاً جعل صيته يتردد في أنحاء المغرب كله، حتى إذا قتل أبو يعقوب ورفع الحصار عن تلمسان انطلق إليها، مواصلاً الجلوس للتدريس فيها. وقد كان أبو موسى من الأسباب التي رفعت من شأنها في تاريخ الحياة العلمية بالمغرب، حيث كان

---

(١) هو علي بن إسماعيل بن يوسف القُونوي التبريزي، العلامة علاء الدين، أبو الحسن. ولد بقونية من بلاد الروم سنة ٦٦٨ هجرية، وقدم دمشق سنة ثلاث وتسعين، فدرّس بالإقبالية، ثم قدم القاهرة، فولى مشيخة سعيد السعداء؛ وقد كان أجمع العلماء للعلوم خصوصاً علم التفسير والفقه والأصول والتصوف. مات في منتصف ذي القعدة سنة ٧٢٩ هجرية. من مؤلفاته: شرح الحاوي، مختصر منهاج الحليمي، شرح التعرف في التصوف، مختصر المعالم في الأصول. (عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، جـ ٧، ص ٣٧ ـ الداوؤدي: طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٢ م، جـ ١، ص ٣٩٢، ٣٩٣. ـ ابن كثير: البداية والنهاية، مكتبة المعارف ـ مكتبة النصر، الطبعة الأولى، بيروت ـ الرياض، ١٩٦٦ م، جـ ٤، ص ١٤٧ ـ جلال الدين السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفصل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٤ م، جـ ٢، ص١٤٩، ١٥٠).

(٢) هو محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن عبدالكريم بن الحسن بن علي بن إبراهيم بن علي بن أحمد بن دلف العجلي، القزويني، الشافعي، ويعرف بخطيب دمشق (جلال الدين، أبو المعالي) فقيه، أصولي، محدث، أديب، عالم بالعربية والمعاني والبيان، شاعر، مشارك في علوم أخرى، من القضاة والخطباء. ولد بالموصل سنة ٦٦٦ هجرية، وسكن بلاد الروم، وقدم دمشق وناب في القضاء، وولى الخطابة بها. وانتقل إلى مصر، ودفن بمقابر الصوفية سنة ٧٣٩ هجرية. من مؤلفاته: الشذر المرجاني من شعر الأرجاني، تلخيص مفتاح العلوم للسكاكي، الإيضاح في المعاني والبيان. (كحالة: معجم المؤلفين، جـ ١٠، ص ١٤٥، ١٤٦ ـ السيوطي: بغية الوعاة، جـ ١، ص: ١٥٦، ١٥٧ ـ ابن كثير البداية والنهاية، جـ ٤، ص ١٨٥).

(٣) المقري: نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٣٠٢ هـ، جـ ٣، ص ١١٨.

وأخيه موضع فخرها[١].

وقد نزل أبو موسى وأخيه تلمسان في أيام السلطان أبي حمو ابن السلطان أبي سعيد ابن أمير المسلمين أبي يحيى يغمراسن بن زياد، فأكرم مثواهما، وابتنى لهما المدرسة المسماة بهما الآن داخل باب كشوطة، فرأسا الناس وجالسا الملوك، على هدى العلماء وسمة الرؤساء. وقد تركا بتلمسان خلفاً كثيراً ينتحلون العلم كبيراً وصغيراً، بلغ كثير منهم مقام التدريس والعلم والفتيا[٢].

وقد مات أبو زيد بن الإمام سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة، أما أبو موسى فقد مات على أثر الطاعون الجارف الذي اجتاح المغرب سنة تسع وأربعين وسبعمائة؛ رحمة الله عليهما.

أبو علي ناصر الدين المشدالي[٣]:

هو أبو علي ناصر الدين منصور بن أحمد بن عبد الحق المشدالي، ولد سنة إحدى وثلاثين وستمائة هجرية في بيت مشهور بالدين وخدمة العلم، أنجب عدداً من العلماء الذين عرفتهم الجزائر منذ المائة السابعة، كأبي علي هذا، وعمران المشدالي، ومحمد بن قاسم المشدالي وغيرهم. رحل إلى المشرق صغيراً مع أبيه وأقام في رحلته هذه نيفاً وعشرين سنة، حيث قرأ الأصول والفروع دراسة وتفقهاً، على أفاضل عصره أمثال شمس الدين الأصبهاني[٤]

---

(١) الحاجري: ابن خلدون، ص ٣٦.

(٢) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ص ١٣٠.

(٣) المشدالي بفتح الميم والشين المعجمة وتشديد الدال، نسبة إلى مشدالة إحدى قرى بجاية، وقيل هي بطن من بطون زواوة.

(٤) هو شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أبي القاسم بن محمد، المعروف بالأصبهاني أو الأصفهاني الشافعي، ولد بأصبهان سنة ٦٧٤ هـ، وتوفى بمصر سنة ٧٤٩ هـ. وقد كان من أتباع طريقة المتأخرين في علم الكلام، وله فيها شرح تجريد الاعتقاد للطوسي بعنوان: «تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد»، ويعرف بالشرح =

وغيره[1].

وكان أبو على عالماً بالفقه وأصول الدين، وله مشاركة في علم المنطق واللغة العربية، وهو كثير البحث، ومحبته في البحث أكثر من محبته في النقل. وتحصيله لأصول الفقه وأصول الدين على طريقة الأقدمين وعلى طريقة المتأخرين. وقد رجع أبو علي إلى المغرب بعلم كثير وتعليم مفيد ونزل ببجاية، واتصل سند تعليمه في طلبتها، وكانت وفاته عام واحد وثلاثين وسبعمائة، وعمره مائة سنة[2].

عمران المشدالي[3]:

وهو أبو موسى عمران بن موسى بن يوسف المشدالي، من كبار الفقهاء، وخيار العلماء الصلحاء، من زواوة[4] ببجاية. قدم تلمسان في أيام السلطان أبي

= القديم. وأيضاً له شرح طوالع الأنوار للبيضاوي. (طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، جـ ٢، ص ١٧٨، ١٧٩ ـ ابن رافع السلامي: تاريخ علماء بغداد، تحقيق: عباس العزاوي، مطبعة الأهالي، بغداد، ١٩٣٨ م، ص ٢١٨، ٢١٩، الداوؤدي: طبقات المفسرين، جـ ٢، ص ٣١٣، ٣١٤ ـ الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٤٨ هـ، جـ ٢، ص ٢٩٨، ٢٩٩).

(١) انظر:
- الغبريني: عنوان الدراية، ص ٢٢٩.
- التنبكني: نيل الابتهاج، ص ٣٤٤، ٣٤٥.

(٢) انظر:
- الغبريني: عنوان الدراية، ص ٢٣٠.
- التنبكني: نيل الابتهاج، ص ٣٤٥.

(٣) لمزيد من الاطلاع انظر ترجمته فيما يلي:
- ابن خلدون: التعريف، ص ٦١.
- التنبكني: نيل الابتهاج، ص ٢١٥، ٢١٧.
- المقري: نفح الطيب، جـ ٧، ص ١٤٨، ١٤٩.

(٤) زَوَاوَةُ: بفتح أوله وبعد الألف واو أخرى، بلد بين افريقية والمغرب، (الحموي: معجم=

تاشفين، فأوطنها وبث طريقة أبي علي ناصر الدين المشدالي فيها، وقد أخذ عنه كثير من الفقهاء المغاربة[١].

ولم يكن في معاصريه أحد مثله علماً بمذهب مالك وحفظاً لأقوال أصحابه. ولقد بذل جميع فقهاء المغرب في مسألة الركاب المموه بالذهب، غرابة نقل، واستدلال عقل. توفي قافلاً من مراكش أيام السلطان أبي الحسن في حدود خمس وأربعين وسبعمائة[٢].

أبو عبدالله الآبلي:

هو أبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن أحمد العبدري التلمساني الشهير بالآبلي[٣]، بمدة موحدة مكسورة[٤]، أصله أندلسي من مدينة آبلة، إلى الشمال الغربي لمقاطعة مجريط أو مدريد من إقليم آبلة[٥] ـ وهي من مدن الثغور العليا في الأندلس.

وبسبب موقع هذه المدينة تعرضت لما تعرضت له الثغور عامة ومدن الأندلس الكبرى من هجمات النصارى في محاولتهم المستميتة استرداد الأندلس وإجلاء المسلمين، وقد امتحنوا فيها محنة شديدة، ومنوا فيها بالهزيمة المنكرة

= البلدان، جـ ٣، ص ١٥٥). وهي قبيلة من قبائل البربر في أطراف بجاية مشهورة، (محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (بدون تاريخ)، جـ ١٠، ص ١٦٦، ١٦٧).

(١) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ص ١٣٠.
(٢) المرجع السابق، ص ١٣١.
(٣) المرجع السابق، ص ١٧.
(٤) ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ. جـ ٣، ص ٢٢٨.
(٥) انظر:
ـ ابن خلدون: التعريف، هامش ص ٣٣.
ـ د. فاطمة محجوب: الموسوعة الذهبية للعلوم الإسلامية، دار الغد العربي، القاهرة، ١٩٩٢ م، العدد الأول، ص ٥٩.

المريرة، في أوائل القرن السابع، سنة تسع وستمائة[١].

ونتيجة لما تعرضت له منطقة الثغور ـ التي تنسب إليها الآبلي ـ تسلل الرعب والفزع إلى النفوس وتحلق عليها عوامل الهزيمة، لا يجد القوم بداً من الفرار وإخلاء الديار، بعد أن أبلوا في قتال العدو بلاء كان له أثره فيما كسبوا من دربه، في هذا اللون من ألوان القتال. وهكذا توالت حركات الهجرة إلى إفريقية، وكان ممن أخذوا سبيلهم نحوها مهاجرين إليها والد الآبلي وعمه أحمد. وقد قصدا في هجرتهما مدينة تلمسان، فاتخذاها موطناً لهما، ومجالاً لأسباب عيشهما، في كنف أميرها إذ ذاك يغمراسن بن زياد العبد الوادي[٢].

وكانت تلمسان، في ذلك الوقت الذي جعلت تستقبل فيه أفواج المهاجرين الأندلسيين، تبدأ عهداً جديداً في حياتها، أصبحت فيه دولة مستقلة بعد أن كانت إقليمياً تابعاً للمغرب الأقصى، بفضل أميرها هذا أبي يحيى يغمراسن بن زيان الذي مكن لها شخصية مستقلة، كما أمكن لها أيضاً الأخذ بأسباب الحضارة ومظاهرها التي أخذت تفد عليها من جالية الأندلس، علماً وأدباً وفناً[٣]. وبذلك أصبح إقليم تلمسان مركزاً من المراكز الحضارية المرموقة في المغرب، له سماته المميزة، ومظاهر نشاطه المختلفة. وكان من ذلك أن اتخذت العلوم العقلية منه موطناً لها؛ وكان من بين فنونها ما كان يطلق عليه اسم التعاليم، وهي علم الهندسة وعلم الحساب وعلم الموسيقى وعلم الهيئة.

وهكذا مر المغرب العربي بفترة انتقال بين عهدين، عهد دولة تحتضر، وأخرى تتوثب وتتحفز. أما الأولى فهي دولة الموحدين التي أخذت عوامل الإدبار والاضمحلال تسري في عروقها وتوهنها، وأما الأخرى فهي دولة المرينيين الفتية التي تعمل للإجهاز عليها، لتحل محلها وتقيم بالمغرب دولتها

(١) الحاجري: ابن خلدون، ص ١٥١.
(٢) المرجع السابق، ص ١٥١، ١٥٢.
(٣) المرجع السابق، ص ١٥٢.

وتبسط فيه سلطانها. لذلك استغل يغمراسن هؤلاء القادمين من الأندلس المتمرسين في فنون القتال وحياة الجندية جنداً له؛ وقد كان ممن اصطنعهم لذلك إبراهيم والد الآبلي وعمه أحمد[١].

وفي أثناء وجود إبراهيم والد الآبلي في تلمسان صهر إلى أحد رجال العلم بها، وهو القاضي محمد بن غلبون، إذ تزوج ابنته فولدت له محمداً هذا سنة ٦٨١ هجرية، أي في نفس السنة التي مات فيها يغمراسن أمير تلمسان، وانتقال أمرها إلى ولده أبي سعيد عثمان. ولما كان والد الآبلي قد اتخذ الجندية حرفة له، اضطر أن يترك أسرته، ويفارق ولده إلى ميادين القتال؛ فربى ابنه في كفالة جده[٢]؛ فنشأ له ـ بذلك ـ ميل إلى انتحال العلم عن الجندية التي كانت منتحل أبيه وعمه، فلما يفَع وأدرك، سبق إلى ذهنه محبة التعاليم، فبرع فيها، واشتهر، وعكف الناس عليه في تعلمها وهو في سن البلوغ[٣].

وبسبب ما تهيأ للآبلي في كنف جده من جو عقلي، وما انصرف إليه من درس، ثم ما استغرق فيه من طلب التعاليم ومعالجة مسائلها، إلى أن جلس للطلاب الذين أقبلوا عليه لتعلمها ـ أن يتأثر بما كان بين بني عبد الواد، أصحاب تلمسان، وبني مرين من خصومات وحروب. ولكن هذه الخصومات لم تلبث أن تفاقم أمرها، وتضاعف خطرها، ونفذت آثارها إلى داخل تلمسان، وذلك بما ضربه السلطان يوسف بن يعقوب المريني من حصار عليها[٤]، بدأه في شهر شعبان سنة ثمان وتسعين وستمائة، ومال زال يحكمه[٥]، حتى سير بعوثه إلى الأعمال، فافتتح أكثرها، وكان إبراهيم الآبلي قائداً بهنين؛ مرسى تلمسان في

(١) المرجع السابق، ص ١٥٢، ١٥٣.
(٢) ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة، جـ ٣، ص ٢٨٨، ٢٨٩.
(٣) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٣. وانظر أيضاً: ابن مريم: البستان، ص ٢١٤.
(٤) وقد توفى في أثناء هذا الحصار أميرها عثمان بن يغمراسن ووليها من بعد ابنه أبو زيان محمد.
(٥) الحاجري: ابن خلدون، ص ١٥٤.

لُمّةٍ من الجند، فلما ملكها يوسف بن يعقوب، اعتقل من وجد بها من شيع ابن زيان، واعتقل إبراهيم الآبلي فيهم[1].

ثم شاع الخبر بين أهل تلمسان بأن السلطان يوسف بن يعقوب يسترهن أبناءهم ويطلقهم، فتشوق ابنه محمد إلى اللحاق به، من أجل ذلك، وأغراه أهله بالعزم عليه، فتسور الأسوار، مخاطراً بنفسه، ليعمل على إطلاق سراح أبيه، ولكنه ما كاد يبلغ غايته حتى يجد خبر الاسترهان غير صحيح[2].

ولكن السلطان توسم فيه وهو يحادثه في شأن أبيه صلاحيته للعمل لديه، فعرض عليه أن يكون قائداً للجند الأندلسيين بتاوريرت. ولعله أراد بذلك أن يخفف عليه وقع الخيبة التي مني بها. فلم يستطع أن يتنصل مما أراده السلطان له، وإن لم تكن طبيعته ولا نشأته مما يهيئه لمثل هذا العمل، فقبله على مضض، ثم لم يلبث أن ضاق ذرعاً به، وكره المقام عليه[3]؛ فنزع عن طوره، ولبس المسوح، وسار قاصداً الحج، حتى بلغ رباط العباد[4] مختفياً في صحبه الفقراء، فوجد هنالك رجلاً من أهل كربلاء[5]، يزعم أنه من بني الحسين بن علي، كان قد جاء إلى المغرب يروم إقامة دعوتهم الشيعية فيه؛ فلما رأى عساكر بن يعقوب، وشدة هيبته، غلب عليه اليأس من مرامه، ونزع عن ذلك، واعتزم على الرجوع إلى بلده، فسار الآبلي معه إلى أن بلغوا مدينة تونس؛ ومن هنالك

---

(١) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣، ٣٤.

(٣) الحاجري: ابن خلدون، ص ١٥٥، ١٥٦.

(٤) مرتفع جميل خارج مدينة تلمسان، كان مدفن الأولياء والصلحاء والعلماء. وهناك موضعان عرفا باسم «العباد»؛ أحدهما يسمى العباد الفوقي، وكان بعيداً نوعاً ما عن المدينة، والثاني العباد السفلي، وكان بباب الجياد من أبواب تلمسان. (ابن خلدون: التعريف، هامش ص ٣٤).

(٥) كربلاء: بالمد وهو الموضع الذي قتل فيه الحسين ابن علي رضي الله عنهما، في طرف البرية عند الكوفة (الحموي: معجم البلدان، جـ ٤، ص ٤٤٥).

اتخذوا طريق البحر إلى الاسكندرية فاتخذه معهم[١].

ويحدث الآبلي تلميذه ابن خلدون عما حدث له في أثناء ركوبه البحر مع الكربلائي من تونس إلى الإسكندرية، فقال واشتدت على الغَلْمَة في البحر - أي الاحتلام في النوم - واستحييت من كثرة الاغتسال احتراماً لهذا الرجل، فأشار عليه بعض بطانته بشرب الكافور، فشرب منه وأصيب من جرائه بالاختلاط في عقله. واستمر الآبلي في رحلته في صحبة هذا الرجل إلى أن بلغ إلى مصر وهو يعاني من هذه المحنة العقلية، وقد فاته بسببها أن يلقى علماءها إذ ذاك ويأخذ عنهم، كابن دقيق العيد[٢]، وابن الرفعة[٣]، وصفي الدين

(١) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٤.

(٢) هو أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري المنفلوطي الشافعي المالكي المصري المعروف بابن دقيق العيد، ولد في شعبان سنة ٦٢٥ هـ، وتفقه على والده بقوص، وكان والده مالكي المذهب. ثم تفقه على الشيخ عز الدين عبد السلام، فحقق المذهبين وأفتى فيهما، وسمع الحديث من جماعة، وولي قضاء مصر. ودرس بالشافعي ودار الحديث الكاملية وغيرهما. من مؤلفاته: الإلمام في الحديث وشرحه وسماه الإمام، الاقتراح في أصول الدين وعلم الحديث... وله غير ذلك. وتوفي رحمه الله تعالى في ١١ صفر بالقاهرة ودفن بالقرافة. (ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩ م، جـ ٦، ص ٥، ٦ - عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، جـ ١١، ص ٧٠، ٧١ - جلال الدين السيوطي: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، مطبعة الموسوعات القاهرة، جـ ١، ص ١٤٣، ١٤٤ - ابن كثير البداية والنهاية، جـ ١٤، ص ٢٨، ٢٩ - ابن فرحون: الديباج، ص ٣٢٤، ٣٢٥).

(٣) هو أحمد بن محمد بن علي بن مُرْتَفع بن حازم بن إبراهيم بن العباس بن الرفعة، الأنصاري البخاري، المصري، الشافعي، الشهير بابن الرفعة (نجم الدين، أبو العباس). فقيه، ولد بمصر سنة ٦٤٥ هـ، وتولى حسبة مصر القديمة، وتوفي بالقاهرة في رجب سنة ٧١٠ هـ. من مؤلفاته: الرتبة في الحسبة، الكفاية في شرح التنبيه للشيرازي، مطالب المعاني في شرح وسيط الغزالي، الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان. (ابن العماد: شذرات الذهب، جـ ٦، ص ٢٢، ٢٣ - السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ١، ص ١٤٥ - ابن تغري بردى: النجوم الزاهرة في ملوك مصر =

الهندي[1]، والتبريزي[2]، وغيرهم من فرسان المعقول والمنقول[3].

ومن مصر مضى في حاشية ذلك الكربلائي وأتباعه إلى الحجاز، حيث أدى فريضة الحج، ثم إلى كربلاء، وهو ما يزال على حاله من اختلاط عقله. وعندما أراد العودة إلى المغرب أرسل معه الكربلائي جماعة من أصحابه يرعونه ويحمونه في الطريق حتى أوصلوه إلى مأمنه من بلاد زواوة من أطراف المغرب. وقد صادف عودته إلى تلمسان موت السلطان يوسف بن يعقوب المريني ورفع الحصار عنها، وكان ذلك سنة ست وسبعمائة. ونتيجةً لذلك أفاق من اختلاطه العقلي، وانبعثت همته من جديد إلى تعلم العلم[4].

ويظن الدكتور علي الوردي أن الآبلي لم يكن مختلطاً في عقله أثناء رحلته، إنما هو اختلق قصة الكافور ونشرها بين تلاميذه لكي يغطي بها أمراً

= والقاهرة، جـ ٩، ص ٢١٣ ـ طاش كبرى: مفتاح السعادة، جـ ٢، ص ٣٢٥، ٣٢٧، ابن كثير: البداية والنهاية، جـ ١٤، ص ٦٢).

(١) هو محمد بن عبد الرحمن بن محمد الهندي صفي الدين، كان فقيهاً أصولياً متكلماً ديناً متعبداً؛ ولد بالهند في ربيع الآخر سنة ٦٤٤ هـ، ودخل بالديار المصرية، فأقام بها أربع سنين، وانتقل إلى دمشق يدرس ويفتي ويصنف، مات بها في صفر سنة ٧٥٠ هجرية، (السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ١، ص ٢٦١).

(٢) هو علي بن عبدالله بن أبي الحسن الأردبيلي التبريزي، الشافعي (تاج الدين، أبو الحسن) عالم مشارك في التفسير والحديث والفقه والأصول والحساب والهندسة والكلام والنحو والطب. ولد في أردبيل بأذربيجان سنة ٦٧٧ هـ، وسكن تبريز، ورحل إلى بغداد فمكة حاجاً، فمصر، وتوفى بالقاهرة في رمضان سنة ٧٤٦ هـ. من مؤلفاته: حاشية على شرح الحاوي الصغير للقزويني، مبسوط الأحكام في تصحيح ما يتعلق بالكلم والكلام من شرح كافية ابن الحاجب، مختصر علوم الحديث لابن الصلاح، والتذكر في الحساب. (عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، جـ ٧، ص ١٣٤ ـ ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، جـ ٦، ص ١٤٨، ١٤٩، السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ١، ص ٢٦١).

(٣) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٤، ٣٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٥.

يخفيه في نفسه. ويكاد يعتقد أنه انتفع من صحبه الكربلائي انتفاعاً لا يستهان به، حيث أخذ عنه بعض العلوم العقلية التي كان الشيعة مختصين بها في تلك الأيام. لذلك يتساءل الوردي عن الطريقة التي تعرف من خلالها على فلسفة الطوسي(١) الشيعية الذي لم يكن أهل المغرب يعرفون عنها شيئاً؛ ومما يجدر ذكره هنا أنه أول من عرف المغاربة بهذا الفيلسوف الشيعي المعروف في المشرق(٢).

ومهما يكن الحال فقد قرأ الآبلي المنطق على أبي موسى بن الإمام، وجملة من الأصلين. وكان أبو حمو موسى بن عثمان بن يغمراسن صاحب تلمسان يومئذ قد استفحل ملكه، وكان ضابطاً لأموره؛ وقد بلغه عن الآبلي تقدمه في فنون التعليم وبراعته في الحساب، مما جعله ذلك يحس بحاجته إلى مثل ذلك الرجل، فدفعه إلى ضبط أمواله، ومشارفة عماله، وتفادي من ذلك، فأكرهه عليه(٣).

ومرة أخرى يلجأ الآبلي إلى إعمال الحيلة في الفرار من أبي حمو، والتوجه إلى فاس(٤)، أيام السلطان أبي الربيع المريني، بعد أن قطع المسافة عن طريق الجبال لئلا يعثر عليه أحد من قبل أبو حمو الذي أرسل في طلبه. ولم يطل مقام الآبلي بفاس إلا بضعة أشهر، قضاها عند يهودي كان متضلعاً في التعليم، ويدعى خلوف المغيلي، فأخذ عنه فنونها ومهر فيها(٥).

---

(١) انظر الباب الثاني من هذا الكتاب.

(٢) د. علي الوردي: منطق ابن خلدون، ص ١٢١.

(٣) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٥، ٣٦.

(٤) فاسُ: بالسين المهملة، بلفظ فاس النجار: مدينة مشهورة كبيرة على بر المغرب من بلاد البربر، وهي حاضرة البحر وأجل مدنه قبل أن تختط مراكش. (الحموي: معجم البلدان، جـ ٤، ص ٢٣٠).

(٥) انظر:

ـ يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ص ١٧.

ـ عبد الله كنون: النبوغ المغربي في الأدب العربي، مكتبة المدرسة ودار الكتاب=

ثم انتقل الآبلي بعد ذلك متوارياً ـ كما يقول ابن خلدون ـ إلى مراكش سنة ٧١٠ هجرية، ونزل على الأمام أبي العباس بن البناء[١]، شيخ المعقول والمنقول، و المبرز في التصوف علماً وحالاً، فلزمه وأخذ عنه، وتضلع من علم المعقول والتعاليم والحكمة[٢].

وبعد وفاة ابن البناء سنة ٧٢١ هجرية، توجه الآبلي إلى جبال السوس، بدعـوة من شيخ قبيلة هسكورة علـي بن محمد تروميت، وكان مُمَرَّضاً في طاعته للسلطان، فأقام عنده مدة؛ قرأ عليه فيها وحصل، واجتمع طلبة العلم هنالك على الشيخ، فكثرت استفادته وإفادته، وعلي بن محمد في ذلك على تعظيمه ومحبتـه، وامتثال إشارته، فغلب على هواه وعظمت رياسته بين تلك القبائل[٣].

= اللبناني، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦١ م، جـ ١، ص ١٩٨، ١٩٩.
ـ ابن مريم: البستان، ص ٢١٥.

(١) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي، العلامة الفلكي والحاسب المشهور، كان أبوه بنّاءً؛ وطلب هو العلم، فبلغ فيه الغاية القصوى. وُلد بمراكش سنة ٦٥٤ وطلب العلم بها، ثم بفاس، فاتقن العربية وآدابها، وحصل علوم الشريعة، وبرع في العلوم الفلسفية ولا سيما الرياضة، فكان لا يدرك شأوه فيها ويبلغ مداه، وعلى الأخص الهيئة والعدد منها، فإن إليه انتهى علمها بالمغرب. ولا ريب، فإنه كان مفكراً لا يؤمن إلا بما يهديه إليه فكره بعد البحث الدقيق، والاستنتاج الصحيح. وقد كانت غاية العلماء بعده تنحصر في تفهم كتبه وتناولها بالشرح والتفسير، مثلما فعل ابن هيدور وغيره؛ وكانت وفاته ببلده سنة ٧٢١ هـ. (عبدالله كنون: النبوغ المغربي، جـ ١، ص ٢١٣ ـ ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٦ م، جـ ١، ص ٢٩٧، ٢٩٨).

(٢) انظر:
ـ ابن خلدون: التعريف، ص ٣٦.
ـ ابن مريم: البستان، ص ٢١٥.

(٣) انظر:
ـ ابن خلدون: التعريف، ص ٣٦.

ومهما يكن من أمر، فقد كانت إقامته هذه في الجبل، بعيداً عن الفتن وأسباب القلق التي كانت تضطرب بها مراكش، وما أصابه فيه من منزلة بين أهله، وما حقق فيه لنفسه من خلوص للعلم والنظر، ترشيحاً لإقامته بعد ذلك في فاس، مركز الحياة العلمية في المغرب الأقصى، وأحد المراكز الكبرى في المغرب العربي والعالم الإسلامي، أستاذاً موفور الجلال، تعرف الدولة قدره، ويسعى إليه أهل العلم وطلابه من كل جهة[1].

وقد كانت مغادرته الجبل على أثر استنزال السلطان أبو سعيد، علي بن تروميت من جبله للقضاء على فتنهم التي يثيرونها عليه، فنزل ونزل معه الآبلي إلى مدينة فاس. وبذلك يعود الآبلي إلى فاس تلك المدينة التي كانت مطمح نظره، فانثال عليه طلبة العلم من كل جهة، فانتشر علمه، واشتهر ذكره[2]. فظل بها طوال عهد السلطان أبي سعيد الذي امتد حتى سنة أحدى وثلاثين وسبعمائة، وعهد السلطان أبي الحسن من بعده إلى سنة ثمان وأربعين وسبعمائة.

وفي عهد أبي الحسن المريني بدأت صلة الآبلي بالسلطان على وجه غير ذلك الوجه الذي أثار كراهيته ونفوره، حيث اختاره السلطان عقب عودته سنة سبع وثلاثين وسبعمائة من الحملة التي قادها لفتح تلمسان واستخلاصها من أبي تاشفين وبني عبد الواد.

ويذكر ابن خلدون أن أبي الحسن عندما فتح تلمسان، استدعى إليه شيوخ الفتيا فيها، فكان ممن وفد عليه الإمامان الشهيران أبو زيد عبد الرحمن وأبو موسى عيسى، ابنا الإمام. وكان ثانيهما كما ذكرنا هو أستاذ الآبلي في تلمسان

= - ابن مريم: البستان، ص ٢١٥.
- يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ص ١٧، ١٨.

(١) الحاجري: ابن خلدون، ص ١٦٣.
(٢) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٦.

حين عاد إليها من المشرق، واستأنف فيها حياة الدرس. ويبدو أن هناك حديث كان بين السلطان وأبو موسى حول ما كان يراوده من إنشأ مجلس علمي يجمع فيه العلماء، فتمثلت ذاكرت أبو موسى تلميذه الآبلي، فذكره له بأطيب الذكر، ووصفه بالتقدم في العلوم. فما أن عاد السلطان إلى المغرب حتى استدعاه من مكانه بفاس، ونظمه في طبقة العلماء بمجلسه[1].

ومما يدل على هذه الصلة التي قامت بين السلطان والآبلي، أنه لازمه وحضر معه واقعة طريف. وهي الواقعة التي احتشد لها سنة أربعين وسبعمائة، ثم امتحن فيها محنة شديدة قاسية، بدلت انتصاره الرائع هزيمة ساحقة، في السابع من جمادي الآخر، سنة إحدى وأربعين وسبعمائة. وبذلك بدأت مرحلة أخرى في حياة الآبلي حيث توجه إلى تونس، ومنها إلى المغرب الأوسط ليلحق بابنه أبي عنان بن أبو الحسن المريني، فنزل ببجاية وتلمسان إلى أن رحل أبو عنان مرة أخرى إلى فاس، فرحل إليها الآبلي برحيله، واستأنف فيها حياته العلمية إلى أن مات سنة سبع وخمسين وسبعمائة[2].

هذا هو أبو عبدالله الآبلي الذي امتاز من بين علماء وفلاسفة عصره، بشخصية قوية اجتمعت فيها جُلّ أو كل علوم ومعارف عصره، فتمتع بتقدير عظيم من تلاميذه، فكان يعتبر مثالاً للعالم الكامل لما اختص به من علوم وتجربة غنية، وذكاء مفرط؛ فلا شك أنه مرأة تعكس صورة الحياة العقلية التي كان عليها المغرب العربي بدقة متناهية.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٦، ٣٧.

(٢) انظر:

- ابن خلدون: التعريف، ص ٣٧، ٣٨.
- العسقلاني: الدرر الكامنة، جـ ٣، ص ٢٨٩.
- ابن مريم: البستان، ص ٢١٥.
- الحاجري: ابن خلدون، ص ١٦٥، ١٧١.

صلة ابن خلدون بالآبلي وأثرها في تفكيره:

منذ أن عاد الآبلي إلى تونس سنة ثمان وأربعين وسبعمائة، انعقد بينه وبين أسرة ابن خلدون علاقات طيبة، بحيث عهد إليه محمد بن خلدون بتعليم أبنائه، مدة أربع سنوات[1]. فأخذ ابن خلدون، هو وجماعة من أهل تونس، يلازم مجلسه. وعكف على القراءة عليه لمدة ثلاث سنوات افتتحها الآبلي بالتعاليم - أي الرياضيات - ثم قراءة المنطق وما بعده من الأصلين - ثم سائر العلوم الحكمية[2].

يقول ابن خلدون: «... فاقتطفنا من يانع أزهاره، واغترفنا من مَعِين أنهاره، وأفاض علينا سيب علومه، وحلانا بمنثوره ومنظومه، إلى أن قرأنا بين يديه كتاب «المحصل» الذي صنفه الإمام الكبير فخر الدين بن الخطيب، فوجدناه كتاباً احتوى على مذهب كل فريق، وأخذ في تحقيقه كل مسلك وطريق... فاختصرته وهذبته وحذْوَ ترتيبه رتبته، وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدين الطوسي، وقليلاً من بنات فكري»[3].

ويبدو من كلام ابن خلدون هنا أنه درس على الآبلي كتباً فلسفية أخرى، قبل دراسته لمحصل الرازي وتلخيص الطوسي له. من ذلك كتابي الإشارات والشفاء لابن سينا، وبعض الكتب التي لخص فيها ابن رشد فلسفة أرسطو، علاوة على كتب الحساب والهيئة والفرائض. وبذلك استطاع ابن خلدون أن يتعرف من أستاذه الآبلي على جوانب مهمة من الفكر الفلسفي

(١) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ص ١٨.
(٢) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٧.
(٣) ابن خلدون: لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق: الأب لوسيانو روبيو، دار الطباعة المغربية، تطوان، ١٩٥٢ م، جـ١، ص ٢، ٣.

في الإسلام[1]. كما استطاع أن يدرك الإشكالية الجوهرية في الفكر الإسلامي، فيما يتعلق بالتعارض بين الاتجاه السني الذي يتخذ من القرآن طريقاً للوصول إلى الحقيقة، وبين الاتجاه الفلسفي الذي يجعل الأولوية للعقل في جل أو كل العلوم سواء كانت نقلية أو عقلية[2].

ولقد بلغ تأثير الآبلي في تكوين شخصية ابن خلدون مبلغاً عميقاً، يتمثل في الحصول على تكوين منطقي ضروري لتفهم الأحداث الاجتماعية والتاريخية فهماً صحيحاً، ونقد الأخبار نقداً علمياً. فلا شك أن ذلك قد شكل عاملاً قوياً في الاتجاه الذي سلكه ابن خلدون، لا سيما إذا اعتبرنا أن ما حصل له من تكوين فقهي وأدبي، على العلماء الأخرين، لم يكن يحمل في طياته بذوراً تتجه اتجاهاً صريحاً نحو نظرية علمية للكون وإدراك منطقي وموضوعي للتاريخ[3].

وهذا ما جعل ساطع الحصري يقول: «لا شك أن ذلك يدل على أن ابن خلدون كان نزوعاً إلى التفكير المنطقي، كما يدل على أن العلوم العقلية التي درسها على يد الآبلي، ساعدت كثيراً على تقوية هذه النزعة الفكرية وتنميتها، إن أثار هذه النزعة تتجلى في كثير من مباحث المقدمة بوضوح تام[4].

وبعد، فها هي الصورة الفكرية التي كان عليها المغرب العربي، تلك الصورة التي استطعنا توضيحها من خلال إلقاء الضوء على سير وتاريخ العلماء والمفكرين الذين شكلوا هذه الحقبة الزمنية؛ وبذلك استطعنا أيضاً

---

(١) د. محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٩٢ م. ص ٤٢.

(٢) Mahdi, M: Ibn Khaldun's Philosophy of History, P:36,37.

(٣) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ص ١٨.

(٤) ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي ـ مكتبة المثنى، مصر ـ بغداد، ١٩٦١ م. ص ٧١، ٧٢.

الوقوف على بدايات دخول الفلسفة وعلم الكلام إلى المغرب العربي. ومما يزيد الأمر غرابةً، أن معظم النشاط الفلسفي في هذه الحقبة، كان منصرفاً إلى مزجهما معاً، وهو ما أطلق عليه بـ «الطريقة الجديدة في الكلام». تلك الطريقة التي نريد تبيان ملامحها وخصائصها عند ابن خلدون، وذلك من خلال تحليل كتابه «لُباب المحصل في أصول الدين»؛ وهذا ما سوف نوضحه في الفصل التالي.

الفصــل الثانــي

الصلة بين علم الكلام والفلسفة
عند ابن خلدون

تجاوزت العصور المتأخرة في الإسلام الموقف الكلامي الخالص، والذي جرى فيه المتكلمون في طريقة أهل السنة والسلف الصالح ـ من الموقف الكلامي الفلسفي، فحادوا عن المنهج الإسلامي في التدليل على صحة قضاياهم، واستراحوا إلى التبرير الفلسفي لكل إشكالات علم الكلام ومواقفه.

ويبدو أن ابن خلدون ـ الأشعري الاتجاه ـ كان ينطلق في كتابه «لباب المحصل في أصول الدين» من الموقف الكلامي الفلسفي نفسه، حيث خاض في مسائل الفلسفة وربطها بمسائل علم الكلام، وحاول مناقشتها على ضوء نقد نصير الدين الطوسي للفخر الرازي في محصله.

وبصرف النظر عن مدى صحة هذا الحكم على ابن خلدون من خلال اللباب، فمما لا شك فيه أن موقفه من علم الكلام في المقدمة قد أثار الشك في نفسي؛ فكان لا بد من دراسة موقفه في اللباب ومقارنته بالمقدمة، ثم نبحث ـ بعد ذلك ـ عن السبب الحقيقي لهذا المأزق الذي أوقع ابن خلدون فيه نفسه، ولذلك سوف نتناول موقفه من خلال قسمين متباينين:

القسم الأول: علاقة التداخل بين علم الكلام والفلسفة من خلال تحليل ودراسة كتاب «لباب المحصل».

القسم الثاني: موقف ابن خلدون من علم الكلام الخالص بصفة عامة، ومن علم الكلام الفلسفي بصفة خاصة، وذلك من خلال «المقدمة».

القسم الأول: علاقة التداخل بين علم الكلام والفلسفة منهجاً وموضوعاً:

أولاً: من ناحية المنهج:

حينما يحاول المتكلم البحث عن المسائل الأساسية للرؤية الفلسفية لعلم أصول الدين أو علم الكلام، فإن عليه أن يحدد الطريق الذي ينبغي أن يسلكه، وكيف يتوصل من خلاله لهذه المسائل الأساسية بصورة دقيقة.

لذلك، يبدأ علم الكلام المتأخر بمقدمة نظرية عن العلم، لأنه لا يمكن معرفة العلم إلا بعد معرفة المعرفة نفسها، مبادئها وحججها وأحكام النظر، حتى يمكن تحديد إمكانيات الإنسان للمعرفة أولاً، حتى لا يبنى الإنسان أقل ما يستطيع أو أكثر مما تؤهله إليه حواسه وعقله[1].

وفي هذا الصدد، بدأ ابن خلدون كتابه بمقدمة منطقية بيَّن فيها، أن البديهات هي الحقائق التي تدرك في ذاتها من حيث هي هي، لا مع اعتبار حكم تصور، ومعه تصديق[2]. وهو هنا يتفق تمام الاتفاق مع الرازي الذي يرى أن التصديق إدراك مع الحكم، وعند الفلاسفة هو الحكم فقط[3]. وفي ذلك مخالفة صريحة لجمهور الفلاسفة في معنى التصديق.

ثم تساءل ابن خلدون: هل كل من التصور والتصديق مكتسب أم غير مكتسب؟ فيرى أن التصورات غير مكتسبه، وذلك لأمرين: أولهما: إن التصور

---

(١) د. حسن حنفي: دراسات إسلامية، ص ١٤.

(٢) ابن خلدون: لباب المحصل في أصول الدين، جـ ١، ص ٣.

(٣) انظر:

- فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. ص١٦.

- محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، ص ٤٩٤.

وإن كان مشعوراً به امتنع طلبه لحصوله؛ وإن لم يكن مشعوراً به امتنع طلبه، لأن النفس لا تشعر به مطلقاً. وثانيهما: إن تعريف الماهية لا يكون بذاتها، أو بما يكون داخلاً فيها، أو بما يكون خارجاً عنها، أو بما يتركب منهما؛ ومن ثم لا يمكن اكتسابها[1].

وهذا ما جعل ابن خلدون يؤكد أن التصور غير مكتسب قائلاً: «وقد بَانَ أن التصور إما بديهي، أو حسي، أو وجداني، أو ما يركبه العقل أو الخيال منها، والاستقراء يحققه»[2]. وبذلك يشير إلى أن العقل أو الخيال هو طريقنا إلى إدراك التصورات، وكيف أن هذه التصورات هي أجزاء للتصديق[3].

ولما كان التصديق عبارة عن التصور في الحكم، فإن كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب. أما الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب، فقد يكون مكتسباً وقد لا يكون مكتسباً. إلا أنه لا يمكن أن يكون الكاسب هو نفس المكتسب، بل إما مجموع أجزائه وهو الحد التام أو بعضها المساوي وهو الناقص، أو الخارج فقط وهو الرسم الناقص، أو مع الداخل وهو التام[4].

ويرى ابن خلدون أن البسيط لا يُعرَّف، إذ المركب وحده ـ أي المركب من البسائط ـ هو الذي يمكن تعريفه تعريفاً حدياً؛ لذلك يجب أن نحترز في نظره عن التعريف بالرسم أو بالأخفى أو بالعين. ومن ثم، يجب تقديم الأعم لأنه أعرف، ولأن هذا الأعم أي التعريف أو الحكم كما نقول هو ما يسميه هو بالتصديق. والتصديق ليس كله بديهياً ولا نظرياً، وإلا لزم الدور أو

---

(١) ابن خلدون: لباب المحصل، جـ ١، ص ٤.
(٢) المرجع السابق، ص ٥.
(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

التسلسل المحالان[1].

من أجل ذلك، لا بد من الانتهاء إلى ما يكون بديهياً غنياً عن الاكتساب، مثل الوجدانيات أو البديهيات أو الحسيات، إلا أن جمهور العقلاء قد اختلفوا بصدد البديهيات والحسيات إلى:

١ ـ جمهور العقلاء الذين اعترفوا بالبديهيات والحسيات[2].

٢ ـ وقوم لا يعترفون بحكم الحس، وقد احتجوا على ذلك بأن حكم الحس؛ إما أن يعتبر في الجزئيات أو الكليات. وإما في الجزئيات فلا يقبل حكمه لأنه في معرض الغلط، فإن البصر قد يدرك الصغير كبيراً، والواحد كثيراً، والمتحرك ساكناً، وقد يرى المعدوم وجوداً، والمتحرك إلى جهة متحركاً إلى ضدها[3].

وهنا يرد ابن خلدون على الرازي الذي يحيل الخطأ كله إلى الحس، حيث يجزم ببقاء ما ليس بباقٍ مثل الصفات الثانوية للأشياء؛ وذلك لأن هذه العوارض تزول وتفنى مع الزمان، وأن الوجود الحقيقي في الزمان هو وجود الجوهر. وهذا الحكم لا يصح من الحس لأنه لا يقدر على استحضار الزمانين، فكيف يستحضر الموجود فيهما؛ فإذن الحكم بالبقاء هنا لا يكون إلا من العقل[4]. وبذلك يختلف ابن خلدون عن موقف الأشاعرة الذين يرفضون فكرة بقاء الجوهر في الزمان، وأن الوجود الحقيقي هو للذرات وللآنات الزمانية التي يخلقها الله لمناسبةالفعل[5]، الأمر الذي يدل على أنه اقترب كثيراً من

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع السابق، ص ٦، ٧.

(٥) انظر الآراء المختلفة حول هذا الموضوع فيما يلي:

ـ د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص ١٨٦ وما بعدها. =

الفلاسفة وخاصةً نصير الدين الطوسي.

٣ ـ وهم الذين يعترفون بالحسيات ويقدحون في البديهيات، لأن المعقولات عندهم فرع المحسوسات، لذا من فقد حساً فقد العلم المقابل له[١].

٤ ـ وهم السوفسطائيون الذين قدحوا في الحسيات والبديهيات معاً[٢].

النظـر:

يرى ابن خلدون أن النظر هو ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخرى، مع سلامة جزئية. أي الجزء الصوري وهو صحة الاستدلال القياسي، حيث أن المقدمات اليقينية لا بد أن تنتج نتيجة يقينية. وأما الجزء المادي، فهو أن يكون برهانياً[٣]. وبهذا يؤكد ابن خلدون أن الإدراك العقلي صادق في العلم وفي الإلهيات على خلاف ما يراه الحسيون.

أما معرفة الله بغير معلم، فإن ابن خلدون يشجبها تماماً اتفاقاً مع ظاهر الشريعة الإسلامية التي تقر بالوحي والنبوة، إذ أن ذات الله تعالى وأحوالها مجهولة لنا، فلا توجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وأحوالها حتى يستنتج منها بالنظر. فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين المقدمات المناسبة من التصورات والتصديقات حتى تحصل مادة النظر[٤].

= ـ د. سامي نصر: فكرة الجوهر في الفكر الإسلامي، ص ٣٨٧ وما بعدها.
ـ د. محمد عابد الجابري: المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، جـ ٢، ص ٩٥، ٩٦.

Majid Fakhry. Islamic Occasionalism and its critique by Averraes and a ـ quinas, P.33-37

(١) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٧ ـ ١٥.
(٢) المرجع السابق، ص ١٥.
(٣) المرجع السابق، ص ١٥، ١٦.
(٤) المرجع السابق، ص ١٦، ١٧.

وهنا نرى ابن خلدون يميز بين أساطين المعتزلة الذين قالوا بمعرفة الله تعالى بالعقل فقط، وبين جمهور المعتزلة الذين يتفقون - في تصوره - مع الأشاعرة في القول بضرورة الوحي والنبوة. ولعله في انتقاده لمن ينكرون المعلم، ومن ثم ينكرون النبوة - كان يقصد دحض رأي البراهمة[1] المنكر للنبوة والمعتمد على العقل فقط. وبذلك فهو لا يتفق مع بعض المعتزلة ومع ابن سينا بصفة خاصة في قولهم جميعاً بإثبات معرفتنا بالإلهيات عن طريق الإدراك العقلي فحسب؛ ومن ثم ينتهي ابن خلدون كأشعري متأخر إلى أن النظر واجب سمعاً، ثم يأتي بعد ذلك ثبوته بالعقل.

ويناقش ابن خلدون بعد ذلك كيفية حصول العلم بعد النظر، حيث يرى أنه عادة عند الأشعرية وتولداً عند المعتزلة. إلا إنه يرى - بالاتفاق مع الرازي - أن حصول العلم إيجاباً بعد النظر، لأن من علم أن العالم متغير والمتغير ممكن، فمن البديهة يمتنع ألا يعلم النتيجة[2].

الحجـة أو الدليـل:

الحجة عند المناطقة عبارة عما يتألف من قضايا يتجه بها إلى مطلوب يستحصل بها، وإنما سميت حجة لأنه يحتج بها على الخصم لإثبات المطلوب؛ وتسمى دليلاً لأنها تدل على المطلوب، وتهيئتها وتأليفها لأجل الدلالة يسمى استدلالاً[3]. لذلك يرى ابن خلدون أن الدليل هو ما نلتزم بمعرفته عن طريق العلم، أي أننا لا نقوم العلم إلا على أساس النظر والعلم الصحيح، وليس

(١) البراهمة: طائفة هندية، ينتسبون إلى رجل منهم يقال له براهم، ومذهبهم قائم على إنكار النبوات أصلاً. وقد تفرق البراهمة أصنافاً، فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ (الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، طبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٦ م. جـ ٢، ص ٢٥٠ - ٢٥٥.

(٢) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ١٩.

(٣) انظر: الشيخ محمد رضا المظفر: المنطق، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٥ م، ص ٢٠١.

الفاسد أي الظن. وقد يجوز - في نظره - أن يكون الظن فيه دلالة أو أمارة إلى ضرب من العلم؛ كما قد يكون كل من العلم والظن عقليين؛ وكذلك قد يشير كل منهما إلى ارتباط علة بمعلول ما[١]. وهذه الإشارات كلها عند ابن خلدون تنصب على الأدلة العقلية، سواء أكانت يقينية أم ظنية.

وعلى ضوء ذلك، أشار ابن خلدون إلى أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين بدون الاحتراز أولاً من عصمة الرواة، ومعرفة دلالة الألفاظ وصحة إعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص الشخصي أو الزماني، والاضمار، والتقديم والتأخير. بالإضافة إلى المعارض العقلي الذي لو كان لرجح، وإلا لزم القدح في النقل لتوقفه عليه. فالنقل إذن لا يستقل بذاته إذ يعتمد على صحة النقل وعلى اللغة وما يتعلق بها، كما يعتمد أيضاً على العقل. ومن ثم، يجب التأكيد في النقل من صدق الرسول ﷺ الذي ينقل، وقياس ما ينقله بميزان العقل[٢]. وهذا يعني أن الحجة الأولى المقدمة عنده هي الحجة العقلية، لذلك ينبغي أن نحدد باستمرار كل ما يرد إلينا من معانٍ نقلية، بحيث تتفق مع العقل والمنطق.

والسبب في ذلك، أن الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره، لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر. كما أن الدليل النقلي يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة إلهية، لا يمكن مناقشتها أو نقدها أو رفضها. فهو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تُلزم إلا المؤمن بها سلفاً[٣].

وابن خلدون لا يختلف في هذه النقطة عما ساد الاتجاه الأشعري

---

(١) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٢١.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢١، ٢٢.
(٣) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص ٣٩٠ - ٣٩٢.

المتأخر، من الدعوة إلى استخدام منهج التأويل العقلي في مجال علم الكلام[1].

طرق الاستدلال أو أقسام الحجة:

يعرض ابن خلدون لطرق الاستدلال الأرسطية والرواقية معاً، دون فصل بينهما؛ ومن عرضه لها يتضح مدى فهمه الدقيق لتلك الطرق؛ فالاستدلال المنطقي ينقسم عنده إلى[2]:

١ ـ الاستدلال بالعام على الخاص، وهو ما يطلق عليه المناطقة «قياس». وهنا يتوجب أن يستخدم الذهن القواعد العامة المسلم بصحتها في الانتقال إلى مطلوبه.

٢ ـ الاستدلال بالخاص على العام، وهو ما يطلق عليه المناطقة «استقراء». وهو أن يدرس الذهن عدة جزئيات، فيستنبط منها حكماً عاماً.

٣ ـ الاستدلال بشيء مندرج تحت وصف معين، على لزوم هذا الوصف لشيء آخر يشترك مع الشيء الأول في الخاصية المقصود أو المنوط بها الحكم؛ وهذا النوع هو التمثيل الأرسطي أو القياسي الفقهي.

وينقسم القياس المنطقي عند ابن خلدون إلى أقسام كالآتي[3]:

١ ـ الاستدلال باللازم على الملزوم، فيوجب وضع الملزم وضع اللازم، ورفع اللازم رفعه تحقيقاً للزوم، ولا يوجب العكس شيئاً تجويزاً للعموم.

---

(١) انظر على سبيل المثال:
ـ ناصر الدين البيضاوي: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: د. عباس سليمان، دار الجيل ـ المكتبة الأزهرية، الطبعة الأولى، بيروت ـ القاهرة، ١٩٩١ م. ص ٦٣، ٦٤.

(٢) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢، ٢٣.

٢ ـ حصر الشيء في قسمين، وإيجاب أحدهما برفع الآخر، وبالعكس؛ مثال ذلك الاستدلال على حدوث العالم بحصر المسألة في قسمين، فالعالم لا يخرج عن أن يكون محدثاً أو قديماً، ومحال أن يكون قديماً، فهو محدث.

٣ ـ الحكم بثبوت شيء أو سلبه على شيء آخر، وتعدي هذا الحكم إلى شيء ثالث، فيكون له حكم الشيء الأول. وهو المعروف لدى المناطقة بعلاقة التعدي، ومثاله قولنا «كل أ هي ب، وكل ب هي جـ، إذن كل أ هي جـ».

٤ ـ الحكم بأنه عند ثبوت الصفة لشيء بأنها لا بد أن تُنفى عن نقيض هذا الشيء، لأن النقيضين لا يجتمعان معاً في وقت واحد لتباينهما.

ومما سبق، نلاحظ أن ابن خلدون وهو يقيم بناء العلم كان يتوخى وجهة النظر السابقة عليه، حيث إنه لم يأت بجديد منذ منطق الفارابي أو ابن سينا أو كتب الغزالي المنطقية في هذا الصدد. فهو هنا ـ كما أشار الغزالي ـ يستخدم المنطق الصوري أداةً ومنهجاً للبحث والاستدلال، فاستطاع أن يسهم هو أيضاً في المنهجية الجديدة لعلم الكلام. تلك المنهجية التي جعلته يُدخل في دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية، وأن يستخدمها كمقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية؛ كما سوف نرى في النقطة التالية:

ثانياً: من ناحية الموضوع:

بعد أن انتهينا من المنهج الفلسفي الذي اتبعه ابن خلدون، آن لنا أن نخوض في عرض آرائه الكلامية ـ الفلسفية. تلك الآراء التي بدأها بدراسة المعلومات، أي دراسة الجانب الطبيعي؛ إذ بعد أن تحدث عن العلم أراد أن يحدد الموضوعات التي ينصب عليها هذا العلم؛ وذلك لأن هذه الموضوعات تعد بمثابة المقدمات العقلية التي تتوقف عليها معرفة الإلهيات. ثم يبحث

موضوع الإلهيات بحثاً أشعرياً، ولكنه يضفي عليه نظرة فلسفية. والجزء الأخير من أرائه التي تابع فيها أيضاً طريقة المتأخرين، وهو المسعيات. وسوف نتناول هذه الآراء بشيء من التفصيل مركزين على إبراز تأثير الجانب الفلسفي، وذلك على النحو التالي:

١ ـ المعلومات أو الطبيعيات:

يرى ابن خلدون أن المعلومات إما موجودة أو معدومة، وأن تصورهما بديهي لتوقف هذا التصديق عليه، ولأن العلم بالوجود جزء من علمي بوجودي البديهي(١).

وينقسم الموجود إلى جوهر وعرض، ولا وساطة بينهما خلافاً لرأي القاضي وإمام الحرمين، وهناك أيضاً الثابت والمنفي(٢). وبهذه الطريقة يستطرد ابن خلدون في الكلام عن أجناس الموجودات التي تتفق فيما بينها جوهرياً، بينما يختلف الأفراد فيما بينهم اختلافات جزئية بعضهم عن البعض الآخر كما هو الحال عند القائلين بالمثل. كما يرد على قول الفلاسفة بوجود العدم رافضاً هذا الرأي، إذ إنه لا يمكن تصور وجود الماهية المعدومة(٣).

أما فيما يتصل بتقسيم الموجودات، فإن ابن خلدون يأخذ برأي الفلاسفة، فيقسم الموجودات بحسب رأي الفارابي(٤) إلى موجود واجب الوجود وهو الله

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٢٥ ـ ٣٢.

(٤) فيما يتعلق برأي الفارابي في الواجب والممكن، يمكن في ذلك الرجوع إلى:

ـ الفارابي: عيون المسائل، (ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، تحقيق: فردريك ريتريشي، ليدن، ١٨٩٢ م)، ص ٥٧.

ـ الفارابي: شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٤٩ هـ. ص ٣، ٤. =

تعالى، وموجود ممكن، أي واجب الوجود لغيره، وهو ما عداه تعالى[1]. ويفسر ابن خلدون القول في هذا، فيقول: إن الوجود إما أن يكون عين الموجود وإما أن يكون غيره. وأما الماهية فلا تخلو من الوجود والعدم، وإذا وجدت مع أحدهما فهي تنفي الآخر وإمكانه، والإمكان ليس عدمياً، بل كل ممكن مشروط بوجوده[2].

ويشير ابن خلدون إلى خواص الواجب وصفاته، على النحو التالي[3]:

١ ـ إنه لا يجب لغيره، وإلا ارتفع بارتفاعه، وما بالذات لا يرتفع.

٢ ـ إنه لا جزء له، وإلا احتاج إليه، فيكون ممكناً.

٣ ـ إن وجوبه لذاته وليس زائداً على ذاته.

٤ ـ إنه واجب من جميع جهاته.

أما خواص الممكن وصفاته، فمنها أنه لا مُحال في فرض وجوده أو عدمه لذاته؛ وأنه لا بد أن يسبقه وجوب، لأن ما لا يترجح صدوره لا يوجد. وكذلك فإن الممكن يحتاج إلى مؤثر يحدث عنه، أي أنه يعتبر كالمعلول بالنسبة للعلة؛ ويقوم الممكن أيضاً في عرض هذا المكان أي الأين، وفي الزمان أي المتى؛ ويخضع للقسمة أي لمقولة الكم، لأنه مقدار مؤلف من أجزاء؛ وهو كذلك عدد؛ وهو أيضاً كيف سواء كان محسوساً أم نفسياً[4]. وهذه هي المقولات التي تعرض للجوهر ولسائر الموضوعات، وقد أنكرها المعتزلة ما عدا مقولة المكان، وما هو محسوس أو نفسي من الممكنات.

= ـ الفارابي: تجريد رسالة الدعاوى القلبية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٤٦ هـ، ص ٢.

(١) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣، ٣٤.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٣٥ ـ ٣٧.

(٤) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٣٧ ـ ٤٢.

ويناقش ابن خلدون هنا أيضاً مسألة عرض الزمان، ويرى أن البعض يقول بأن الزمان يستلزم محالات، أي أن القول بالحدوث الزمني مستحيل[1]. ويناقش رأي المعتزلة بهذا الشأن، ويرفض هذا القول بحدوث الزمان، ويرى أنه لا ينطبق إلا على الوجود الإلهي والصفات الإلهية[2]. ثم يتناول كذلك مسألة الحركة والسكون، ويرد على دعوى أرسطو في تقريره لحركة العالم وقدمها[3]، ويرى أن كل ما هو موجود فهو مخلوق[4].

ويعرض ابن خلدون آراء المتكلمين والفلاسفة بصدد موضوع الأجسام في مقوماتها وفي عوارضها، فيشير في مناقشته مقوماتها إلى أن جمهور المتكلمين يرون أن الجسم مركب من أجزاء محسوسة وموجودة بالفعل؛ وأن النظَّام يرى أن الجسم لا متناهى، ولهذا يقول بالطفرة[5]. ويرد ابن خلدون على ذلك، فيرى أن الجسم بسيط وليس متناهياً، فالنقطة كوجود لا تقبل القسمة إلى ما لا نهاية، وأنها تتحرك حركة حاضرة ظاهرة، بينما الجسم المركب من اللامتناهي يُمتنع قطعه بالحركة، وذلك لثبات وجوده. وكذلك فإن الجسم لا ينقسم إلى ذرات لا متناهية، بل إلى الربع والنصف والثلث. . . الخ[6].

وكذلك يرد ابن خلدون على رأي ابن سينا في أن الجسم مركب من

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤، ٤٥.

(٣) انظر: د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠ م. جـ ٢، ص ١١٢ ـ ١١٤.

(٤) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٤٩، ٥٠.

(٥) انظر:

ـ أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جـ ٢، ص ١٩.

ـ د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، ص ١٢٩ ـ ١٣١.

(٦) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٥٩، ٦٠.

الهيولي والصورة[1]. ويرد أيضاً على دعوى ضرار والنجار المعتزليين القائلين بأن الجسم مركب من لون، وطعم، ورائحة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة؛ بقوله: أنه لا بد لكل جسم من مقوم مكاني تحل فيه هذه الصفات المذكورة[2].

وأما من حيث عوارض الأجسام، فيرى أن المتكلمين والفلاسفة قد اختلفوا في حدوث الأجسام على أربعة مذاهب، فقال بعضهم إنها حادثة ذاتاً وصفة، بينما يقول أرسطو بقدم هذه الأجسام وأعراضها؛ وقول بعض الفلاسفة الآخرين بأنها قديمة في ذاتها فقط من حيث تنوع أصولها من عناصر أربعة مختلفة هي الماء والهواء والنار والأرض، أو البخار، أو الخليط، أو النور والظلمة، أو العناصر الخمسة. وكذلك قول بعض الفلاسفة إن الأجسام أزلية أي دائمة الوجود، فإنها لو كانت كذلك لكانت دائمة الحركة[3].

ويبطل ابن خلدون هذه الأقوال جميعاً[4] لأن كل جسم مسبوق بجسم آخر غيره يحركه، ولأن كل حادث لا بد له من فعل يختاره شخص ما، فيكون مجموع الأجسام الحادثة راجعاً إلى فعل حدوثها الإرادي. ولذلك يرى أن الأعراض متماثلة ومستوية ومتساوية في حيزها، أي في مكانها؛ وهي لا تتداخل، ولا يجوز خلوها من اللون أو الطعم أو الرائحة. ويرى أيضاً أن الأعراض مرئية ويجوز اقترافها، أي انفصالها عن مقومها؛ وهي متناهية على عكس ما يقول به النظّام[5]؛ ولا تجب أبديتها خلافاً لرأي الفلاسفة والكرامية[6].

---

(١) انظر: د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص ١٤٨، ١٤٩

(٢) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٦١.

(٣) المرجع السابق، ص ٦١ ـ ٦٣.

(٤) انظر المرجع السابق، ص ٦٣ ـ ٧٣.

(٥) انظر: د. أبو ريدة: النظام، ص ١١٧ ـ ١٢٤.

(٦) الكرّامـيّة: هي إحدى فرق المرجئة؛ والكرامية هم أصحاب أبي عبدالله محمد بن كـرَّام، وكان مـمَّن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه. وتعددت طوائفهم =

وتنتهي مناقشة هذا الموضوع بالكلام عن الوحدة والكثرة، ويقر ابن خلدون بوجود الكثرة لينتقل بعد ذلك إلى مناقشة مسألة العلة والمعلول، حيث يرى أن العدم لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً، ويجوز في نظره صدور معلولين عن علة واحدة بلا اقتضاء في ذات العلة(١).

وهنا نلاحظ، أن ابن خلدون على الرغم من رده الصريح على الفلاسفة والمعتزلة، إلا أن موقفه العام كان بعيداً كل البعد عن الموقف الأشعري، وموجهاً كل اهتماماته إلى موقف الفلاسفة في موضوعاتهم، تلك الموضوعات التي يحتاجونها للخوض في مسائل الإلهيات بصفة عامة. فما هو موقف ابن خلدون من الإلهيات في كتابه «لباب المحصل»؟.

٢ ـ الإلهيـــات:

يعالج ابن خلدون هنا الموضوعات التقليدية التي تُعالج في علم الكلام المتأخر وفي الفلسفة بصفة عامة، وهي الكلام في ذات الله تعالى وفي صفاته وأفعاله وأسمائه.

فمن حيث الذات يبدأ ابن خلدون بعرض أنواع الاستدلال على وجود الذات الإلهية، ويرى أنه لما كان لكل حادث مُحدث وُجد بعد العدم، وأن هذا الحادث كالأجسام، إنما يتم عن طريق إمكان وجودها لكثرتها، أي عدم خضوعها لمبدأ الضرورة، أو أن حدوثها يرتبط بحدوث الأعراض. ومن ثم،

= إلا أنهم يُعدون فريقاً واحداً. ولمزيد من التفصيل، يراجع:

ـ أبو المظفر الإسفراييني: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٤٠ م. ص ٦٥ ـ ٧٠.

ـ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، الطبعة الأولى، السعودية، ١٩٨٢ م، جـ ٣، ص ٢٣٣ ـ ٢٦٠. جـ ٤، ص ٥، ١١١. جـ ٥، ص ٧٤.

(١) انظر: ابن خلدون: لباب المحصل: ص ٧٤ ـ ٧٧.

فإن المؤثر في كل هذه الأحوال في النهاية هو الله، وهو الواحد في ذاته[1]. كما سنرى أنه واحد في صفاته وأفعاله، وهو مدبر العالم، والعالم كله من آثاره وإلا كان هو موجوداً بفعل موجود آخر، وهذا محال.

وينتهي ابن خلدون نهاية فلسفية، قائلاً: «مدبر العالم واجب الوجود، وإلا فله مؤثر، فإما أن يدور فيتقدم الشيء على نفسه، أو يتسلسل؛ فجموع السلسلة ممكن، لافتقاره إلى جزئه. فالمؤثر إما المجموع، أو بعضه، فيتقدم الشيء على نفسه بمرتبة أو مرتبتين؛ والخارج عنهما واجب، فهو أزلي أبدي»[2].

ومما هو جدير بالملاحظة، أن فكرة «الواجب والممكن» لم تظهرا إلا في علم الكلام المتأخر، وهي فكرة يرجع الفضل فيها إلى ابن سينا، وهذا يشير إلى انعطاف علم الكلام المتأخر إلى الفلسفة.

وأما من حيث صفاته تعالى، فيرى ابن خلدون أن الماهية الإلهية إنما تقوم بذاتها، أي بعينها وتخالف ما عداها من الموجودات؛ وهو يرد بذلك على رأي أبي هاشم وابن سينا. وكذلك فإن الماهية ليست مركبة من صفات متكثرة متعددة، وإلا لافتقرت إلى جزئها. فصفاته تعالى عين ذاته[3]. وهذا الرأي من قبل ابن خلدون يعد نتيجة منطقية لارتباطه بموقف نصير الدين الطوسي، ذلك الموقف الذي تأثر فيه بفكرة «أن الصفات هي عين الذات» كما هو الحال عند المعتزلة[4].

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٩، ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢، ٨٣.

(٤) انظر:

- القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص ٢٥٠.
- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٥١، ١٥٢.
- عباس سليمان: تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين =

ويرى ابن خلدون أن الله تعالى ليس بمتحيز في مكان خلافاً لرأي المجسمة أو المشبهة[1]؛ ولا يتحد بشيء خلافاً لما يراه بعض الصوفية؛ وهو ليس في جهة ولا يتصف بحادث كما تقول الكرامية؛ ويستحيل عليه اللذة والألم خلافاً لرأي الفلاسفة في اللذة العقلية[2]؛ ولا يتصف بلون ولا طعم. كما يرى أنه تعالى قادر، أي فعال لما يريد، خلافاً لرأي اتباع الأفلاطونية المحدثة من أصحاب الفيض[3].

وهنا نلاحظ أن ابن خلدون ينفي الضرورة في أفعال الله تعالى، فالقادر المختار حر في خلق العالم؛ وذلك على عكس الفلاسفة الذين جعلوا الله موجباً بالذات. ولا شك أن هذا القول يعد تصريحاً جلياً برفض نظرية الفيض عند الفلاسفة الإسلاميين من أمثال: الفارابي وابن سينا، تلك النظرية التي تقول بصدور الموجودات عن الله تعالى بطريق الضرورة واللزوم؛ بالإضافة إلى

= الطوسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤ م. ص ٤١ ـ ٤٦.

(١) وهم قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات؛ ومثلوه بالمحدثات. (الجرجاني: التعريفات: تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥ م. ص ٢٧٤). والمشبهة طائفتان، الأولى: هم الرافضة من الشيعة؛ والثانية: الحشوية من أهل الحديث الذين تمسكوا بظواهر الأحاديث التي تشعر بالتشبيه؛ والطائفة الأولى يمثلها هشام بن الحكم، والثاني يمثلها عبدالله بن محمد بن كلاب. (طه عبد الرؤوف سعد، مصطفى الهواري: المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٨ م. ص ١٠٠).

(٢) نلاحظ هنا، أن ابن خلدون يبتعد عن الفلاسفة وخاصة ابن سينا، الذي يرى أن «الواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال وبتمام العقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة، فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ ومتلذ، فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم، من جهة ما هو ملائم. (ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ص ٢٤٥. د. بيومي مدكور: اللذة والألم عند ابن سينا، ص ١٠).

(٣) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٨٣ ـ ٨٥.

تقريرها للقدم الزماني للعالم[١].

والله تعالى عالم بعلم محيط بخلاف ما يراه الفلاسفة، كابن سينا مثلاً[٢]. وهو تعالى حي اتفاقاً، وهذا يعني صحة العلم والقدرة كما يقول الفلاسفة. وكذلك فهو مريد اتفاقاً على غير نسق إرادتنا، أو علمنا السابق للإرادة. وهو سميع وبصير اتفاقاً؛ وهو متكلم اتفاقاً؛ وباقٍ بنفسه، وعالم بكل معلوم، وقادر على كل شيء، وهو يفعل ما يشاء، وله علم وقدرة وحياة، وليس مريداً بذاته، وإرادته واجبة القدم، وكلامه قديم، وهو واحد، وهو صدق مطلق[٣].

ويؤكد ابن خلدون عجز العقول عن العلم بحقيقة الذات الإلهية، والإحاطة بماهيته تعالى: «إذ يقول: «وحقيقته غير معلومة، إذ المعلوم منه إما السلوب أو الإضافات المغايرة، ولا يستلزمان العلم بها، وأيضاً فلا يكتسب التصور»[٤]. وبذلك يتفق ابن خلدون مع الفلاسفة[٥] ومع جميع الفرق الإسلامية الأخرى، ما عدا الأشاعرة كما يصرح هو.

---

(١) انظر:
- ابن سينا: النجاة، ص ٤١٩، ٤٢٠.
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، جـ ٣، ص ٥٢٠.
- د. حسام الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٣٦، ٣٧.
- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص ٢٣٥ ـ ٢٤٢.

(٢) يقول ابن سينا: «واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي» (ابن سينا: النجاة، ص ٢٤٧) فالواجب الوجود يجب أن يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه: الآن، والماضي، والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر». (ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، جـ ٣، ص ٢٩٥، ٢٩٦).

(٣) انظر: ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٨٥ ـ ١٠٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٥) انظر على سبيل المثال:
- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٠.

وأما موضوع رؤية الله تعالى[1]، فابن خلدون يوافق الفخر الرازي على تفسير الآية: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[2]، بأنه تعالى تصح رؤيته. وقد جوز الكرامية والمشبهة ذلك، لأنهم يعتقدون في وجود الله في المكان وفي الجهة. أما ابن خلدون فإنه يرى أن الرؤية معلقة على استقرار الجبل، أي جبل موسى فهي ممكنة، ولو كانت ممتنعة لما طلبها موسى؛ والآية التي ذُكرت تقطع بصحة هذا الرأي[3].

ويتناول ابن خلدون بعد ذلك موضوع الفعل الإلهي، حيث يرى أن الله هو الفاعل على الحقيقة، وأن الإنسان ليس له الاختيار المطلق؛ وأن الله خالق كل شيء ولا يُسأل عما يفعل، وهو الذي يتوجه بإرادته إلى فعل كل كائن. ويقدح ابن خلدون كذلك في التولد على ما يراه المعتزلة[4]؛ ويرد عليهم فيما يتعلق بأن الحسن والقبح ذاتيان، حيث يرى أن هذا مخالف للتكليف الشرعي؛ فالحسن والقبح في نظره شرعيان، أي أنهما يقعان تحت حكم الشرع؛ وكذلك فإن القبح والشر ليسا من الله[5]، خلافاً للمعتزلة التي ترى أن الله يقدر على فعل القبيح، وإن كان منزهاً عن فعله[6].

---

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في:
- د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، ص ٨٩ - ٩٧
(٢) سورة القيامة، الآية ٢٣.
(٣) انظر: ابن خلدون: لباب المحصل، ص ١٠١ - ١٠٣.
(٤) انظر تفصيل رأي المعتزلة في:
- الخياط: الانتصار، تحقيق: نيبرج، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٢٥ م، ص ٦٣، ٧٦، ٧٧، ٧٨.
- د. عبد الستار عز الدين الراوي: ثورة العقل، ص ١٨٣ - ١٨٦.
- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ٢، ص ٧٩.
(٥) انظر: ابن خلدون: لباب المحصل، ص ١٠٣ - ١٠٨.
(٦) راجع في ذلك:
- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٣، ٣١٤. =

ويرفض ابن خلدون أيضاً نسبة اللطف والعوض والصلاح والأصلح إلى الله[١]، وكذلك فهو تعالى لا يفعل لغرض خلافاً لرأي المعتزلة. وبالجملة فإنه يرفض إسناد الأفعال تماماً إلى الإنسان، ويرى أنها تكتسب من الله على رأي الأشاعرة على وجه العموم[٢].

وينتهي ابن خلدون من موضوع الإلهيات بالكلام عن أسماء الله تعالى، فيشير إلى أن اسم أي شيء إما أن يدل على ماهيته أو على جزء من هذه الماهية، أو على صفتها الحقيقية أو الإضافية أو السلبية أو على ما يتركب عنها. فالاسم الدال على ماهية الله تعالى إن كانت معلومة لنا يعتبر جائزاً أي صحيحاً، وإن كان هذا الاسم مشيراً إلى جزء إلهي فإنه يعد باطلاً، أي محالاً، لأن الله تعالى لا تتجزأ ذاته إلى أجزاء. أما الاسم الدال على الصفات الباقية كلها، فإنه صحيح وجائز إلى ما لا نهاية. وهذا يعني أن أسماء الله تعالى إنما تشير أو تدل في الحقيقة على الماهية الإلهية في تمامها أو في وجودها الأساسي[٣].

٣ ـ السمعيات:

يتناول ابن خلدون هنا مسائل الدين التي لا تدخل للعقل فيها، وهي النبوات، والمعاد، والأسماء والأحكام، ثم الإمامة. وسوف نتناول بالتفصيل

= ـ القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

(١) انظر موقف المعتزلة بالتفصيل فيما يلي:
ـ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٨٣ وما بعدها، ص ٧٧٩، ٧٨٠.
ـ البغدادي: الفرق بين الفرق، طبعة مصر، ١٩١٠ م، ص ١١٥، ١١٦.
ـ زهدي جار الله: المعتزلة، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٤٧ م، ص ١٠٢.
ـ د. عبد الستار الراوي: ثورة العقل، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٦.
ـ د. محمد شريف أحمد: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، ص ٦٩.

(٢) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ١٠٨ ـ ١١٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٠.

كل مسألة من هذه المسائل، وذلك على النحو التالي:

أ ـ النبــوة:

يرى ابن خلدون أن المعجزات هي أمر خارق للعادة، كما يرى أن محمداً رسول الله ﷺ جاءت نبوته صادقة، لظهور معجزة القرآن الكريم على يديه، وكذلك لأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيرته. وأخيراً لإخبار الأنبياء المتقدمين، والكتب السماوية وآخرها القرآن الكريم. وها هنا يرد ابن خلدون على الذين يقدحون في إعجاز القرآن، ومنهم الدهرية الذين ينكرون الصانع؛ ويرد أيضاً على البراهمة[1].

ويوافق ابن خلدون على رأي الرازي في أن الكرامات جائزة خلافاً لرأي المعتزلة، بدليل قصة مريم وآصف عليهما السلام. أما مسألة العصمة فيرى أنها الامتناع عن فعل القبيح بخاصية في نفس المعصوم. ويرد على الذين جوزوا المعاصي ورفضوا العصمة بالنسبة للنبي ﷺ، بأن العصمة تنسب للأنبياء قبل النبوة، ولا يكون من بينها ما يحسب من الكبائر[2].

وأخيراً يشير ابن خلدون إلى الأنبياء على أنهم أفضل من الملائكة خلافاً لرأي المعتزلة، وبالذات القاضي عبد الجبار والفلاسفة. ويدلل على ذلك بقوله تعالى: ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً﴾[3]، فهذه الآية تشير إلى اصطفاء الله للأنبياء، وعلى الرغم من ذلك ليست مطلقة في دعم اصطفاء الأنبيا[4].

ب ـ المعـــاد:

يقرر إجماع المسلمين على المعاد الجسماني الذي أثبته الشرع، إما بمعنى إعادة المعدوم أو بجمع أجزاء البدن مرة ثانية.

---

(١) المرجع السابق، ص ١١١ ـ ١١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٣ ـ ١١٦.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٣٣.

(٤) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ١١٧.

ويتفق ابن خلدون هنا مع الرازي في الرد على منكري البعث والمعاد ردوداً حاسمة، حيث يريان أن البعث الروحاني والجسماني ممكنان عقلاً، وذلك قياساً على إمكان إعادة المعدوم[1].

جـ ـ الأسماء والأحكام:

يرى ابن خلدون أن الإيمان لغةً هو «التصديق بما جاء الرسول ﷺ بالضرورة»؛ وهو يختلف عن المعتزلة في هذا الرأي لأنهم يقولون بأن الإيمان أثر من آثار الطاعة. وكذلك فيما يقوله السلف من أن الإيمان تصديق وعمل وإقرار؛ وأما فعل الواجبات عندهم فهو الدين، أي دين القيمة أي الإسلام. وأخيراً فإنه يرى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص خلافاً لرأي السلف والمعتزلة؛ أما الكفر فهو إنكار ما عُلم بالضرورة عن مجيء الرسول به[2].

د ـ الإمامة:

وهي إما واجبة عقلاً على الله وإما واجبة على الخلق؛ وقد قالت المعتزلة هي سمعية، وقالت الخوارج بإنها لا تجب[3].

ويعرض ابن خلدون للشيعة، فيرى إنها جنس تحته أنواع، ومنها الإمامية الإثنا عشرية التي قالت بإمامة علي بن أبي طالب بعد النبي ﷺ ومن بعده الحسن وأخوه الحسين، ثم علي زين العابدين، ثم أبي جعفر محمد الباقر، ثم جعفر الصادق، ثم موسى الكاظم، ثم أبي الحسن علي الرضى، ثم أبي جعفر محمد الجواد، ثم علي الهادي موسى، ثم أبي محمد الحسن العسكري وأخيراً محمد

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٧ ـ ١٢٥.
وانظر:
ـ الرازي: محصل، ص ٢٢٣ـ ٢٢٧.
ـ د. فتح الله خليف: فخر الدين الرازي، ص ١٢٤، ١٢٥.

(٢) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ١٢٥ـ ١٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٧.

المهدي المنتظر. وتيسلسل الزيدية من الإمام زين بن علي زين العابدبن؛ وأما الإسماعيلية فيتسلسلون بداية من إسماعيل بن جعفر الصادق[1].

وينتهي ابن خلدون من هذا الجزء ومن الكتاب كله، بإيراد رأي الرازي في الإسماعيلية، إذ يرميهم بالفسق بل بالكفر، لأنهم يقدحون في الشرع، ويقولون بالقدم. وكذلك يرد على بعض مبادىء الشيعة، لا سيما التقية والبداء[2].

القسم الثاني: موقف ابن خلدون من علم الكلام الخالص ومن علم الكلام الفلسفي في المقدمة:

أولاً: موقفه من علم الكلام الخالص:

يعرف ابن خلدون علم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[3].

ويؤكد أيضاً أن مدار هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد، ولذلك يصيغ أدلته العقلية التي تكشف عن التوحيد على طريقة أهل السنة، قائلاً: إن كل حادث لا بد له من سبب متقدم عليه، ولا تزال هذه الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها، أي الله سبحانه وتعالى. وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولاً وعرضاً، ويحار العقل في إدراكها. ومن ثم، لا يحصرها إلا العلم المحيط، لا سيما أنه من جملة أسباب الأفعال (أي القصود والإرادات). وهي أمور نفسية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً، وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل؛ وهذه التصورات لا

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٧ ـ ١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٢ ـ ١٣٤.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٠ م، جـ ٣، ص ١٠٣٥.

يمكن الكشف عنها، إذ بعضها مجهول سببه[1].

من أجل ذلك، يرى ابن خلدون أن هناك أمور من جملة هذه القصود والإرادات ـ أي من جملة الأفعال النفسية ـ يلقيها الله في الفكر. والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، فلا يحيط علماً إلا بما هو ظاهر منها، ويقع في مداركها على نظام وترتيب. كما يرى أن الله سبحانه وتعالى قد نهانا عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، لأنها وادٍ يهيم فيه الفكر ولا يظفر منه بطائل. وربما انقطع الباحث عن الأسباب في مرحلة ما، ووقف عاجزاً عن الارتقاء إلى ما فوقه، فتذل قدمه ويصبح من الضالين الهالكين[2].

وعليه، فإن الشخص الذي يتوقف عن استكمال النظر في الأسباب صعوداً إلى المسبب الأول سيتحكم فيه هذا الموقف، لا يستطيع الانفكاك عنه. ومن ثم، فيجب أن نحترز من الوقوع في هذا الموقف، وذلك بقطع النظر عن الخوض في الأسباب، لأننا أيضاً نجهل تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها، حيث نعتاد على رؤية المسبب يتبع السبب، أي اقتران المعلول بالعلة على ما سيذكره هيوم فيما بعد[3]. ولهذا يقول ابن خلدون: أمرنا الشارع بقطع النظر عن هذه الأسباب جملة، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها، حتى ترسخ صفة التوحيد في النفس كما يلهمنا الله، وهو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لمعرفته بالغيب. وهذا هو ما يسمى بالتوحيد المطلق[4].

ولذلك فإنه يجب أن نشكك فيما يزعمه الفكر من أنه قادر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، ومعرفته تفصيل الوجود كله. وإذا كان الوجود عند كل

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المرجع السابق، ص ١٠٣٥، ١٠٣٦.
(٣) انظر: د. ماهر عبد القادر: فلسفة العلوم (المنطق الاستقرائي) دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤ م. جـ١، ص ١١٦ ـ ١٢١.
(٤) ابن خلدون: المدمة، ص ١٠٣٦.

مدرك في بادىء الرأي منحصراً في مداره لا يزيد عليها، إلا أن الحقيقة تختلف عن ذلك، لأن كل من فقد حساً فقد المحسوسات المقابلة له. ثم أن هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، لأن مدركاتنا مخلوقة محدثة. وهذا الإدراك هو من عند الله لأن إدراكاتنا ومدركاتنا محدودة، ونحن عاجزون عن الإدراك في استقلال عما يأمرنا به الشارع ويلقيه في نفوسنا[١].

ولكن هذا الموقف الذي يجعل الإدراك والمدركات كلها من قبيل الفعل الإلهي لا يقدح في العقل، إذ إن العقل مع أنه ميزان صحيح وأحكامه يقينية، إلا أنه لا يمكن أن نزن به حقائق التوحيد والنبوة والصفات الإلهية، وكل أمور الغيب. فإذا حاول العقل إدراك هذه الأمور بذاته بدون مدد إلهي، فإنه سيضل في بيداء الأوهام[٢]. وبهذا أنزل ابن خلدون العقل من مرتبته المتميزة عند الفلاسفة والمعتزلة، بموازة إدخال مبدأ القدرة الإلهية.

من أجل ذلك، يرى ابن خلدون أن المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط، بل حصول صفة منه تتكيف بها النفس. وهذا يعني، أن يدخل الإيمان إلى القلوب كصفة مستقرة بها، فتحصل بسببه للمؤمن ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب من الشواغل حتى ينقلب المريد السالك ربانياً[٣].

وينتهي ابن خلدون من مناقشة هذه المسألة إلى القول بأنه قد تبين من جميع ما قدرناه أن المطلوب في التكاليف كلها هو حصول ملكة راسخة في النفس يحصل عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد ـ وهو العقيدة الإيمانية ـ وهو الذي تحصل به السعادة سواء أكانت هذه التكاليف قلبية أم بدنية. وهذا الإيمان الراسخ في القلب ذو مراتب، أولها: التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلاها: حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي، وما يتبعه من العمل. ومن

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣٧.
(٢) المرجع السابق، ص ١٠٣٧، ١٠٣٨.
(٣) المرجع السابق، ص ١٠٣٨.

ثم، تلتزم الجوارح بالطاعة في جميع تصرفاتها، ونعني بها طاعة التصديق الإيماني. وتلك هي أرفع مراتب الإيمان، وهو الإيمان الكامل الذي لا يقترف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة؛ إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن الإيمان قدر طرفة عين. فالإيمان إذن قول وعمل ونعني به الإيمان الكامل، فقد تتفاوت منازل المؤمنين بحسب مراتب إيمانهم[١].

تلك هي العقائد التي تقررت في الدين كما قال رسول الله ﷺ حينما سُئل عن الإيمان، فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتُؤمن بالقدر خيره وشره». وهي أيضاً العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام كما يرى ابن خلدون[٢].

وأما موضوعات علم الكلام وكيفية حدوثه في الملة، فإن ابن خلدون يعود مرة أخرى إلى استعراض ما أمرنا الشارع به من توحيد مطلق وإرجاع كل الأفعال إليه وإفراده بالقدم؛ وكيف أننا نعجز عن إدراك حقيقة هذا الخالق المعبود. ومن ثم فلا بد من الاعتقاد في تنزيهه عن مخلوقاته التي تلحقها صفات النقص؛ ثم يجب أن نصفه بالكمال المطلق في ذاته وفي صفاته. وكذلك يجب أن نسلم بصحة الوحي وبعثه الرسل للنجاة من شقاء الميعاد؛ وأيضاً لا بد من الاعتقاد في وجود الجنة والنار. وأخيراً يجب أن نستنبط الأدلة العقلية على هذه الغيبيات من الكتاب والسنة؛ وهكذا فعل السلف[٣].

ولكن الخلاف حول تفاصيل هذه العقائد قد ظهر في العالم الإسلامي بسبب بعض الآيات المتشابهة، وعن طريق الاشتغال بها ومحاولة تأويلها حدثت الخصومة والتناظر والاستدلال بالعقل الخالص، وهي أمور دفعت إلى التوسع في مباحث علم الكلام. وهو ما أشار إليه ابن خلدون على النحو التالي:

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤٠، ١٠٤١.
(٢) المرجع السابق، ص ١٠٤١.
(٣) المرجع السابق، ص ١٠٤١، ١٠٤٢.

وردت في القران الكريم آيات كثيرة في وصف المعبود بالتنزيه المطلق وهي ظاهرة الدلالة من غير تأويل، وكلها سلوب صريحة في بابها، فوجب الإيمان بها وأخذها على ظاهرها. ثم وردت آيات أخرى في القرآن الكريم قليلة توهم التشبيه، وقضى العلماء بأن هذه الآيات من كلام الله. ومن ثم، ينبغي الإيمان بها دون التعرض لمعناها أو تأويلها، وهذا معنى قولهم: «اقرءوها كما جاءت»، أي آمنوا بها دون التعرض لتأويلها، فربما كانت من قبيل الابتلاء من عند الله، فيجب الوقوف والإذعان[1].

ولكن المبتدعة[2] اتبعوا هذه الآيات المتشابهة وأوغلوا في التشبيه؛ ففريق منهم جعل التشبيه في الذات، أي في اليد والقدم والوجه، فوقعوا في التجسيم الصريح. وبذلك خالفوا آيات التنزيه المطلق التي هي أكثر دلالة على وجود الله، لأن الأجسام تقتضي النقص؛ بينما نجد أن آيات التنزيه المطلق وهي التي تنطوي على السلوب، هي أوضح دلالة أكثر من قولهم بأنه جسم ليس كالأجسام، إذ أن هذا قول متناقض بين نفي وإثبات. فإذا نفوا المعقولية عن الجسم، فإنهم سيتفقون معنا في التنزيه المطلق[3].

وأما الفريق الثاني من المشبهة أو المجسمة، فهم الذين ذهبوا إلى التشبيه في الصفات، كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت، وغير ذلك من الصفات الحسية. وينتهي بهم هذا الموقف إلى مثل الفريق الأول من المجسمة، من حيث أنهم يقولون إن لله صوتاً ليس كأصواتنا وهو في جهة لا كجهتنا... الخ[4]. وهذه كلها آراء فاسدة باطلة؛ فلم يبق إذن إلا التسليم في اعتقادات السلف ومذاهبهم، والإيمان بالذات الإلهية وصفاتها كما هي، وكما أوردها الشارع في القرآن الكريم وأكدتها السنة النبوية المطهرة.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤٢، ١٠٤٣.
(٢) يقصد ابن خلدون بالمبتدعة هنا المشبهة، وقد مر التعريف بهم.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٣.
(٤) المرجع السابق، ص ١٠٤٣، ١٠٤٤.

وحينما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألف المتكلمون في التنزيه حيث ظهر فريق المعتزلة الذين عمموا التنزيه في آيات السلوب، وقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وأن الصفات زائدة على أحكامها، لأنه إذا قلنا إنها قديمة فسوف يؤدي ذلك إلى القول بتعدد القدماء في الذات[١].

ويرد ابن خلدون عليهم بقوله بأنهم يعتقدون في هذا لأنهم يرون أن الصفات عين الذات. وهو يرفض هذا القول، فالصفات ليست عين الذات ولا غيرها. ثم يضيف إلى هذا أن المعتزلة نفوا السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام[٢]؛ إلا أنه يرى أن الأمر هنا ليس في ثبوت صفة السمع أو عدمه، بل في إدراك المسموع أو المبصر[٣]. وينطبق هذا القول أيضاً على صفة الكلام، فالمعتزلة يعقلوها[٤]؛ ومن ثم، قضوا بأن القرآن مخلوق[٥]. وهذه بدعة صرح

---

(١) انظر المرجع السابق، ص ١٠٤٤.
وقارن:
- الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١١٩.
- الباقلاني: التمهيد، تحقيق: ريتشرد مكارثي، بيروت، ١٩٥٧ م. ص ٢٧٢.
- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٥١ - ٢١٦.

(٢) يذكر القاضي عبد الجبار: «إن الله تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل، ولم نقل إنه سامع مبصر فيما لم يزل لفقد المسموع والمبصر». (القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٦٨).

(٣) يرى الغزالي استحقاق الله سبحانه وتعالى لهاتين الصفتين من خلال الجمع بين الأدلة القرآنية وحجة الكمال العقلية؛ ويقول: «أن الخالق أكمل من المخلوق، والبصير السميع أكمل ممن لا يبصر ولا يسمع، فيستحيل أن نثبت وصف الكمال للمخلوق، ولا نثبته للخالق تعالى». (انظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣٨. الغزالي: قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥ م. ص ١٨٠، ١٨٢).

(٤) انظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٢٦٧ - ٢٧٠.

(٥) انظر تفصيل مشكلة خلق القرآن فيما يلي: =

السلف بخلافها وعظم ضررُها، واشتط الحكام ومنهم المأمون في ملاحقة المخالفين لهذا الرأي من السلف واستحل دماءهم وأموالهم[١].

ويرى ابن خلدون أن هذا الأمر قد دفع بأهل السنة إلى تحرير الأدلة العقلية دفاعاً عن هذه العقائد دفعاً للبدع، حيث قام بهذا العمل أبو الحسن الأشعري إمام الأشاعرة[٢]، فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف؛ وأثبت الصفات الأربع المعنوية، وهي «العلم والقدرة والحياة والإرادة». بالإضافة إلى السمع والبصر والكلام القائم بالنفس، بطريق النقل والعقل[٣]. فلا يقف الأشعري إذن عند النص من غير نظر أو تعقل كما يفعل الحرفيين، ولا يقدم العقل على النقل ويخضع النقل للعقل كما يفعل العقليين، ولكنه يعطي للنقل حقه وللعقل حكمه[٤].

وقد رد الأشعري على المبتدعة ـ في كل ما ذكرناه سابقاً ـ وانتقد آراء المعتزلة في الصلاح والأصلح، والتحسين والتقبيح. وأكمل بيان مفهوم العقائد في البعث، وأحوال الجنة والنار، والثواب والعقاب. ثم تطرق إلى الكلام في الإمامة بعد أن ظهرت بدعة الإمامية واعتقادهم بأنها من عقائد الإيمان وليست من الفروع[٥]، أي ليست قضية اصطلاحية اجتماعية.

= ـ د. أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ١٢٦ ـ ١٣٧.
ـ د. عبد الستار الراوي: ثورة العقل، ص ٢٠٣ ـ ٢٢٠.
ـ حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جـ ١، ص ٦٧٧ ـ ٦٩٥.

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٤، ١٠٤٥.
وانظر: د. عبد الستار الراوي: ثورة العقل، ص ٢٢١ ـ ٢٣٨.
(٢) انظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٦٢م. ص ٢.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٦.
(٤) فتح الله خليف: الرازي، ص ٦٩.
(٥) انظر: =

وهكذا اكتمل علم الكلام على يد الأشاعرة كما يقول ابن خلدون، وكثرة أتباع أبي الحسن الأشعري ومن اقتفوا طريقته من بعده، لا سيما تلميذه ابن مجاهد؛ ليأخذ عنهما القاضي أبو بكر الباقلاني الذي تصدر للإمامة في طريقتهم، وهذبها ووضع لها المقدمات العقلية التي تتوقف عندها الأدلة والأنظار، مثل: إثبات الجوهر الفرد والخلاء... الخ. ووضع مناهج علم الكلام، ومنها: بطلان اللازم بإبطال الملزوم(١).

ويرى ابن خلدون أن الأقيسة المنطقية لم تكن ظاهرة في الملة وحتى لو ظهر منها بعض الشيء، فإن المتكلمين لم يأخذوا بها لملابستها للعلوم الفلسفة المباينة للعقائد الشرعية، ولهذا كانت مهجورة عندهم. ثم جاء بعد الباقلاني إمام الحرمين أو المعالي، ووضع في الطريقة كتاب «الشامل» ولخصه في كتاب «الإرشاد» وجعله الناس إماماً لعقائدهم(٢).

ثانياً: موقفه من علم الكلام الفلسفي:

عرف المجتمع الإسلامي بعد ذلك علوم المنطق، فقرأه الكثير من الناس، وميزوا بينه وبين العلوم الفلسفية من حيث أنه أداة أو معيار نسبر به

= ـ ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٦.
ـ الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق: د. علي سامي النشار وآخرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩ م. (مقدمة التحقيق)، ص ٥٩ ـ ٦٩.
ـ د. محمد رمضان عبدالله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦ م. ص ٨٩، ٩٠.

(١) انظر:
ـ ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٦، ١٠٤٧.
ـ محمد رمضان: الباقلاني، ص ٩٠ ـ ٩٢.

(٢) انظر:
ـ ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٧.
ـ محمد رمضان: الباقلاني، ص ٩٢، ٩٣.

الأدلة، وبذلك خالفوا كثيراً من أدلة الأقدمين من المتكلمين. ويبدو أن أصحاب هذه الطريقة الأخيرة من المتكلمين اقتبسوا آرائهم من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات؛ وقد انتهى بهم استخدامهم للمنطق إلى عدم استخدام مناهج المتكلمين في التدليل على صحة قضاياهم؛ وأصبحت طريقة المتأخرين من علماء الكلام مختلفة تماماً عن طريقة أوائل المتكلمين. وقد حاول المتأخرون الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية، واعتبروهم من خصوم هذه العقائد[١].

ويذكر ابن خلدون أن أول من كتب في طريقة الكلام من المتكلمين الذين تأثروا بالفلسفة ورد عليها، هو أبو حامد الغزالي، وتبعه في ذلك فخر الدين الرازي، وجماعة سلكوا على منوالهم واعتمدوا تقليدهم. واستمر هذا التيار حتى اختلط علم الكلام بالفلسفة والتبس على الناس حقيقة الموضوع في العلمين، فحسبوه أمراً واحداً بسبب اشتباه المسائل فيهما[٢]؛ كما نرى عند ناصر الدين البيضاوي في كتابه «طوالع الأنوار»، وكذلك عند من جاء بعده من علماء العجم[٣].

ويرى ابن خلدون أن هذه الطريقة قد تصلح عند طلبة العلم فحسب للإطلاع على المذاهب السابقة؛ ولكن طريقة السلف قد انتهى دورها وأصلها كتاب «الإرشاد» ومن حذا حذوه، لأن هذا العلم غير ضروري لهذا العهد، إذ انقضى عهد الملاحدة والمبتدعة وانقرضوا؛ وكفانا الأئمة من أهل السنة فيما كتبوه ودونوه في دفاعهم وانتصارهم للعقائد[٤].

ويعني ابن خلدون هنا بالملاحدة والمبتدعة الفلاسفة وسائر ذوي الأفكار

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٧، ١٠٤٨.
(٢) المرجع السابق، ص ١٠٤٨.
(٣) المرجع السابق، ص ١٠٤٩.
(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

والنزعات ـ الذين يتلمسون الحقائق الكونية خارج العالم الغيبي، أي هؤلاء الذين يؤلفون الدائرة الفكرية التي يناهضها ويحاربها علم الكلام الأشعري[1].

من أجل ذلك، يرشد ابن خلدون الذين يريدون الرد على الفلاسفة دفاعاً عن العقائد الإيمانية، بالرجوع إلى كتب الغزالي والرازي. ويذكر أنه إن وقع فيها مخالفة لطريقة المتكلمين القدماء، فإنها لا تختلط فيها المسائل بدرجة كبيرة بين علم الكلام والفلسفة[2].

وهذا يعني أن تأثير الغزالي في المغرب كان تأثيراً قوياً منه في المشرق، ولعل ذلك يرجع إلى سيطرة المذهب الفقهي المالكي هناك، وهو المذهب المنطبع بالطابع السلفي الأكثر محافظة والأكثر التزاماً للنصوص المأثورة[3]. ولذلك وضع ابن خلدون خطاً فاصلاً بين «لباب المحصل» و «المقدمة»، ربما لأن العصر هو عصر سيادة هجوم الغزالي على الفلسفة السينوية والمشائية بصفة عامة ونقده اللازع لها. فكان لا بد إذن أن يتحرى وأن يحدد مجال بحثه الضيق، حتى يسلم من نقد المفكرين وهجومهم في ذلك العصر الذي تمثلت فيه سيطرة حجة الإسلام وفكره على الفكر الإسلامي بعامة، كما سبق أن ذكرنا.

ونحن نعتقد أيضاً أن هذا الأمر هو الذي جعل ابن خلدون يشير في مقدمته ـ كما ذكرنا ـ إلى أن طريقة المتأخرين تصلح عند طلبة العلم فحسب، وذلك للإطلاع على المذاهب السابقة مثلما فعل هو، حينما ألف كتابه «لباب المحصل» في بداية دراسته الفلسفية والعلمية على يد أستاذه الآبلي.

وأخيراً يجدر بنا أن نقف لنتساءل: ما الذي توصلنا إليه من خلال هذا العرض لموقف ابن خلدون من علم الكلام في كتابيه «لباب المحصل» و «المقدمة»؟

(١) حسين مروة: النزعات المادية، ص ٨٧٦.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٩.
(٣) حسين مروة: النزعات المادية، ص ٩٠٥.

سوف نحاول الإجابة على هذا التساؤل من خلال النتائج الآتية :

١ ـ لم يلتزم ابن خلدون في عرضه لمشكلات علم الكلام في «المقدمة» بما أورده في «لباب المحصل»، ويبدو أنه في اللباب كان يواجه مواقف ثلاثة من المفكرين وهم الرازي والطوسي وأستاذه الآبلي. ولذلك فقد تناول مشكلات فلسفة بحتة أشرنا إليها في مواضعها، حيث كانت السمة الغالبة على تطور علم الكلام ودخوله إلى المجال الفلسفي واستفادته من مواقف الفلاسفة كابن سينا مثلاً.

٢ ـ لم يستخدم ابن خلدون في مقدمته الأقيسة المنطقية، بل استخدم القياس الفقهي فحسب، بينما نراه يخوض في اللباب في كل أنواع الاستدلال من قياس واستقراء، بالإضافة إلى قياس الأصوليين. وقد اتضح لنا كيف أن المتأخرين من المتكلمين وهم الذين مزجوا علم الكلام بالفلسفة، إنما يُعزى إليهم فضل التعرض لمشكلات علم الكلام بأسلوب منطقي قياسي.

٣ ـ استطاع ابن خلدون أن يضع بصماته الفكرية الكلامية الأشعرية على مقدمته، حيث أننا لاحظنا أنه قد تناول التوحيد المطلق بالمعنى الذي أشار إليه المتكلمون. وهذا التناول ينسحب على باقي مشكلات علم الكلام الخالص، فلم يتوسع في معالجة هذه المشكلات عند المبتدعة والمشبهة. بالإضافة إلى تمسكه بالرأي الوسط لأبي الحسن الأشعري، فرفض من أجل ذلك آراء المعتزلة بصفة خاصة.

٤ ـ يبدو أن تأثير الغزالي في الأوساط الثقافية شديد، سواء في المشرق أم في المغرب؛ فلم يستطع ابن خلدون الانفكاك من هذا التأثير، مما أدى به إلى اعتبار طريقة المتأخرين تدريسية لطلبة العلم فقط.

لكي لا تكون خاتمة

أسباب ظهور علم الكلام
الفلسفي في الإسلام

(عــرض وتقـويــم)

تحدثنا في الصفحات السابقة عن شكل من أشكال التفلسف في العالم الإسلامي أطلقوا عليه اسم «علم الكلام»؛ حيث يمثل ذلك العلم الجهد الذي بذلته الحضارة الإسلامية للتعريف بمشكلاتها الفكرية والإنسانية وتحليلها، ويقدم فكرة واضحة عن طبيعة الحلول التي قدمتها الثقافة الإسلامية لهذه المشكلات[١].

وقد تأثر علم الكلام منذ فترة مبكرة من تاريخ نشأته بالفلسفة اليونانية، إلا إنه بقي ملتزماً بالمشكلات الفكرية التي أوجدتها الصراعات الاجتماعية والسياسية داخل العالم الإسلامي أو الصراع الفكري بين الإسلام وخصومه[٢]. وعلى الرغم من ذلك، كان علم الكلام القناة التي وصلت بين الفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية؛ فليس من قبيل الصدفة أن يكون الكندي أول فلاسفة الإسلام المتأثرين بالفلسفة اليونانية، وقد وصل إلى الفلسفة ماراً عبر الأعتزال[٣].

والحق، إن علم الكلام حينما بلغ نضجه في مرحلته «المعتزلية» ـ وهو متوافق تماماً مع الفكر الإسلامي من حيث فسحه للعقل مجالات التفكير وتحصيل المعرفة حتى فيما وراء الطبيعة ـ كان من الطبيعي أن يتخلى علم الكلام عن مكانه للفلسفة في حركة تطور الفكر الإسلامي، بناءً على كونه قد استوفى حاجة وجوده واستنفذ مهماته التاريخية، وحان الوقت لأن يتحول إلى كيفية

(١) محمد جواد حسن الموسوي: حول غياب النص الفلسفي في ثقافتنا الحديثة، (مقال ضمن المجلة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، العدد الثاني، الأردن، ١٩٩٣ م)، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص ٩.

فلسفية خالصة[1].

وقد كان الشعور العام للفلسفة في العالم الإسلامي هو المقت والنفور الشديدين، وذلك بتأثير الفقهاء الذين أفتوا بتحريم الاشتغال بالفلسفة. كما كان عداءهم الشديد موجهاً في بداية الأمر ضد المتكلمين الذين اقحموا الاستدلال العقلي في مسائل الدين، حيث كان يبغي هؤلاء الفقهاء إبقاء عنصر الإيمان وحده كأساس للتدين. ولما كان إقحام الاستدلال العقلي في الأمور الدينية نتيجةً طبيعيةً لتأثير الفلسفة في المتكلمين، فقد عُدَّ ذلك سبباً قوياً لرفض الفقهاء للفلسفة واستنكارها.

ولهذا واجهت الفلسفة هذا الهجوم الشديد والعداء السافر لها، في تهافت الغزالي، وفتاوى ابن الصلاح، ومقدمة ابن خلدون، وموقف ابن تيمية ومدرسته. وهو ما أدى بالفلسفة إلى الدخول تحت موضوعات علم الكلام والتصوف. ومن ثم، تم إشباع الميل الفطري للتفلسف عند المفكرين الإسلاميين، دون تخصيص بالفلسفة على وجه التحديد. وهكذا كان علم الكلام والتصوف بمثابة الشاطىء الذي رست عليه الاتجاهات الفلسفية في الإسلام في تلك الفترة.

وهكذا استطاعت الفلسفة على الرغم من الهجوم المتتالي الذي شنه الفقهاء؛ فبالرغم من فشل محاولات ابن رشد لبعثها؛ نقول إنها استطاعت أن تجد لها حيزاً مناسباً في المحيط الثقافي الإسلامي، باستتارها خلف الموضوعات الكلامية أو الصوفية.

ومن هنا، كانت وقفتنا عند كل من نصير الدين الطوسي وابن خلدون ـ كما سبق أن أشرنا ـ وقد اجتهدنا في بيان موقفهما من الفلسفة وعلم الكلام، حيث ظهر واضحاً مدى اعتمادهما على التحليلات الفلسفية والمنطقية في عرض الموضوعات الكلامية في كتابيهما «التجريد واللباب».

(١) حسين مروة: النزعات المادية، جـ ١، ص ٨٧٤.

ولكن ما هي الأسباب الحقيقية التي أدت إلى تحول علم الكلام الخالص إلى أن يصبح فلسفة خاصة للمتكلمين في القرون المتأخرة؟

سوف نشير إلى هذه الأسباب بالتفصيل على النحو التالي:

أولاً: ارتباط علم الكلام المتأخر باستخدامه للمنطق الصوري أداةً ومنهجاً للبحث والاستدلال:

ارتبط المنطق الصوري بالدراسات الكلامية، وهو أمر كان له أثره الكبير في طبيعة هذه الدراسات في الإسلام. ولا أدل على تلك السمة الجديدة في تطور علم الكلام، من أن علماء الكلام المتأخرين قد استخدموا هذا المنطق في كتاباتهم الكلامية، وهو ما يبين لنا النسق الفكري القائم على الاستدلال اليقيني.

وقد بحث علماء الكلام المتأخرون الاستدلالات العقلية: كالقياس، والاستقراء، والتمثيل، والقضايا وتقابلها؛ بالإضافة إلى تخريج حججهم في صورة الاستدلال القياسي. وقد استخدموا في تعريف الوجود مثلاً مفهوم الجنس والفصل المنطقيين؛ كما استخدموا في بحث معنى الوجود تلك المعاني التي تذكر في المنطق باسم الجهات، وذلك عند الكلام على القضايا الموجهة، وهي الوجوب والامتناع والإمكان[١]. وكذلك استخدموا فكرة «المقول بالتشكيك» في مقابل فكرة «المقول بالتواطوء»، وطبقوها في كتاباتهم الكلامية تطبيقاً واضحاً. بالإضافة إلى استخدامهم مبدأ «استحالة الدور والتسلسل في العلل والمعلولات» وهو مبدأ أرسطي منطقي بحت.

وإلى جانب ذلك، استخدم علماء الكلام المتأخرون ـ أيضاً ـ في كتاباتهم الكلامية فكرة «المقولات العشر»، وهي فكرة أرسطية بحتة تقوم عليها المعرفة، وينطلق منها الفكر الصحيح في اتجاهه نحو التجريد والتعميم. ولذلك كانت

---

(١) انظر: محمد مزوز: من أجل أنطولوجيا إسلامية، وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٩٣ م، ص ١٧ ـ ٤٧.

لهذه المقولات أهمية قصوى في تطور علم الكلام، لصلتها الوثيقة بمباحث التوحيد.

وتمثل المقولات العشر الأحوال الرئيسية للوجود خير تمثيل، لأنها تعكس أكثر خواص وجوانب وعلاقات وظواهر الوجود والمعرفة عمومية جوهرية. بالإضافة إلى أنها تمكننا من الإلمام بمعرفة عميقة بالوجود، تتميز بأنها تنطوي على جانب كبير من التفصيل والدقة؛ ومن ثم تسمح بالتحول من المعطيات الحسية إلى التجريد.

والواقع إن علماء الكلام المتأخرين باستخدامهم للمنطق الصوري أداةً ومنهجاً للبحث والاستدلال، جعلهم يطورون من منهجية علم الكلام، فأدخلوا في دائرة اهتمامهم المسائل الفلسفية، واستخدموها كمقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية.

ثانياً: اهتمام علماء الكلام المتأخرين اهتماماً خاصاً بمنهج التأويل العقلي المعتزلي، الأمر الذي أدى في النهاية إلى مزج علم الكلام بالفلسفة.

لقد شغلت قضية التأويل حيزاً كبيراً من تفكير الفلاسفة والمتكلمين، حيال موقفهم من النصوص، فلم يجدوا حرجاً في تأويلها. وقد أصبح واضحاً بالنسبة للفلاسفة والمتكلمين أن النص وحده ليس كافياً في الوصول إلى الحق في سائر الأمور الإلهية، بل لا بد من الاعتماد على العقل والبرهان المنطقي.

ويمكن القول: إن المعتزلة قد مضت شوطاً بعيداً في مفهوم التنزيه ـ بحسب المنظور المذهبي الذي يستند إلى تنزيه الله سبحانه وتعالى ـ ولذلك استخدمت منهج التأويل العقلي للتعبير عن هذا التنزيه. ولهذا فإن لجوء المعتزلة إلى هذا المنهج جعلهم يتخلون عن منهج النص الحرفي، ويعتمدون كثيراً على الحجج العقلية.

ويرجع السبب في ذلك إلى إن الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره، لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكليهما لا يثبتان إلا بالحس

والعقل طبقاً لشروط التواتر. كما أن الدليل النقلي يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة إلهية، لا يمكن مناقشتها أو نقدها أو رفضها. فهو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفاً[1]؛ كما سبق أن ذكرنا.

ومن ناحية أخرى، فقد قيل: إنه لإفادة الأدلة النقلية اليقين، لا بد من العلم بأن ألفاظها لا تنقل من معانيها المخصومة إلى معانٍ أخر. وعلى العلم بعدم الاشتراك اللفظي ـ إذ قد يدل اللفظ على أكثر من معنى ـ وعلى عدم المجاز، وعلى عدم الإضمار، وعلى عدم التخصيص، وعلى عدم التقديم والتأخير، ثم على العلم بعدم المعارض العقلي. ولهذا كله لا يمكن تقديم الدليل النقلي على العقلي، ذلك أن تقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع[2].

وقد استخدم الغزالي[3] منهج التأويل العقلي في كثير من النصوص الإلهية التي بحثها، حيث كان يعتبر أن العقل أصل في إثبات الشرع، فإذا عارضه ظاهر نقل، فعليه أن يؤوله إلى ما يوافقه مقتضى العقل، ولا يرد برهان العقل أصلاً، وهذا الذي أثبته الغزالي أصر عليه فخر الدين الرازي فيما بعد[4]. وهكذا أصبح منهج التأويل العقلي يمثل ضرورة ملحة لا بد منها لجميع الفرق، حتى لا يضطرون إلى مخالفة العقل. ومن ثم، اعتمد علم الكلام المتأخر اعتماداً كلياً على العقل، حتى اقترب من الفلسفة واستمد منها مادته ومنهجه.

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص ٣٩٣.

(٢) انظر:

- د. أحمد صبحي: في علم الكلام، جـ ٢، ص ٢٩٢.
- ابن المطهر الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٣٢.
- د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص ٣٩٣.

(٣) انظر: د. محمد السيد الجليند: ابن تيمية وقضية التأويل، دار عكاظ، الطبعة الثالثة، السعودية، ١٩٨٣ م، ص ٢١٣ ـ ٢٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢٧ ـ ٢٤٢.

ثالثاً: أثر الفكر الفلسفي الإسماعيلي في انطباع الموضوعات الكلامية بالطابع الفلسفي:

من المعروف أن الإسماعيلية قد شكلت فرقة فاقت كل الفرق في إعدادها المحكم، وتنظيمها الدقيق المتقن في مجال الفكر الفلسفي. وقد تضمنت الإسماعيلية عدد من الفلاسفة والعلماء ذوي القدرات الخارقة والعقول الجبارة، قدموا نظاماً جديداً للعقيدة الإسلامية على مستوى فلسفي غاية في الإبداع، كما قدموا شرحاً باطنياً فلسفياً للكون، اعتمد على توسعه في مصادر الثقافات الشرقية القديمة، وخاصة الأفلاطونية المحدثة.

وما إنْ حلت نهاية القرن الثالث حتى تم للإسماعيية الانتشار والبروز في مناهج التفكير الإسلامي، وفي تفكير الفلاسفة. وتغلغلت أفكارهم الفلسفية في مختلف نواحي الفكر من: علم الكلام، والفلسفة، والتصوف.

ولا شك إن الجانب الفلسفي في فكر كثير من فلاسفة الإسلام: ابن سينا ونصير الدين الطوسي، كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة الإسماعيلية. وعلى الرغم من أن معظم الفلاسفة قد ابتعدوا عن الاتجاه الإسماعيلي في كثير من الآراء الكلامية التي سبق أن التزموا بها، إلا أن تأثير المنحى الفلسفي العام لهذا الاتجاه كان هو السمة البارزة في كتاباتهم الكلامية، مما ترتب عليه ارتباط علم الكلام بالفلسفة عندهم.

رابعاً: ارتباط علم الكلام المتأخر بالأصول الكلامية في فلسفة ابن سينا:

تناول ابن سينا القضايا نفسها تلك التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام، مثل: العلاقة بين الله والعالم... ذات الله وصفاته... قدم العالم وحدوثه... الخ. فلقد اهتم ابن سينا بقضايا علم الكلام إلى جانب القضايا الفلسفية البحتة؛ ولذا كانت فلسفته تمزج علم الكلام بالفلسفة، وذلك لأنه كان يقدم حلولاً فلسفية لهذه القضايا؛ وكان يهدف إلى تأسيس علم الكلام تأسيساً فلسفياً. .

وقد كان منهج ابن سينا يعتمد ـ أساساً ـ على القسمة العقلية، وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم طرق الاستدلال عند المتكلمين. وإلى جانب ذلك، ترك ابن سينا أثره في علم الكلام، وخاصة منذ الغزالي الذي يُعد المؤسس الفعلي لـ «طريقة المتأخرين» في علم الكلام. وهي الطريقة التي تقوم أساساً على التخلي عن «قياس الغائب على الشاهد»، الذي كان يؤسس «طريقة المتقدمين»، والاعتماد أكثر فأكثر على القياس الأرسطي. ولم يكن إقحام المنطق الأرسطي في علم الكلام راجعاً فقط إلى الدور البارز الذي قام به ابن سينا في عرض مسائل المنطق عرضاً مبسطاً واضحاً، بل إنه يرجع أيضاً إلى تناول ابن سينا لقضايا علم الكلام، ومعالجتها معالجة منطقية فلسفية، مما زود المتكلمين فيما بعد بمنهج لم يكن معروف لدى علم الكلام، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، تعدى تأثير ابن سينا في علم الكلام المستوى المنهجي إلى المستوى الموضوعي، حيث عالج كثيراً من القضايا الكلامية بمفاهيم فلسفية. ويكفي أن نشير إلى أن المتكلمين قد أسسوا علمهم بعد ابن سينا على مفاهيم: الواجب والممكن، والوجود والماهية، والعلة والمعلول، والجوهر والعرض... إلخ، كما ذكرها ابن سينا في مختلف كتبه.

وقد كان من نتيجة ذلك أن اختلطت مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام ـ كما سبق أن ذكرنا ـ فأصبح علم الكلام بديلاً عن الفلسفة: لقد أصبح كلاماً فلسفياً يجد أصوله ومنطلقه، فيما دعوناه هنا بـ «علم الكلام الفلسفي».

ويمكن القول: إنه إذا كان هذا التلاحم بين الفلسفة وعلم الكلام ـ منهجاً ومفاهيم ـ سمة بارزة في السينوية؛ فإن علم الكلام الفلسفي عند المتكلمين المتأخرين من جنس علم الكلام الفلسفي عند ابن سينا. وهكذا، فإن دور ابن سينا في تأسيس علم الكلام الفلسفي، يعد من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور علم الكلام الفلسفي في العصور الإسلامية المتأخرة.

والآن، فإن آثار هذه الأسباب مجتمعة تخبرنا كيف ظهر علم الكلام

الفلسفي في الإسلام، كما أنها من الممكن أن تخبرنا عن السبب الحقيقي في ذلك؛ فليس علم الكلام علماً منغلقاً أو مستقلاً بذاته. لأننا نعتقد أنه من خلال النشأة الثقافية والتطور الثقافي لعلم الكلام، يكون لدينا الانطباع بأن الفكر الكلامي ما كان يتطور إلا على هذا النحو؛ فليس في إمكاننا إلا أن نؤكد أثر الفكر الفلسفي في تطور علم الكلام، من خلال ما نلمسه من تأثيرات حققتها الإشكاليات الفلسفية والمنطقية في بناء هذا العلم. كما نؤكد أن المتكلمين قد استخدموا هذه الفلسفة بوصفها أداةً للتعبير عن مشكلاتهم الكلامية، ولهذا لم يكن التفلسف غاية يستهدفها المتكلم من وراء حل المشكلات، بل كان الهدف النهائي عقدياً بحتاً، إذ أن الفلسفة وسيلة من وسائل الوصول إلى إثبات العقائد. ومن ثم، فإن المتكلمين المتأخرين قد حافظوا على التصور الإسلامي لكثير من القضايا التي سبق أن كفر الغزالي الفلاسفة من أجلها، مثل: قدم العالم... وعلم الله بالكليات... وحشر الأجساد.

وبناء على ما تقدم من كون علم الكلام الفلسفي يشكل عنصراً أساسياً من عناصر بنية الفكر الإسلامي، وعلى أهمية البحث عن الأسباب الحقيقية التي أدت إلى ذلك ـ يمكن القول: إن علم الكلام الفلسفي يمثل الفلسفة التي إلتزم بها المتكلمون في المحيط الإسلامي؛ وهو ما يدل على السمو الذي أدركه البحث الفلسفي في المناخ الإسلامي.

والحق، إننا نسعى إلى بيان بنية الفكر الديني في الإسلام، والكيفية التي تفاعل بها هذا الفكر مع الفكر الفلسفي. وقد تبين لنا قدرة الفكر الإسلامي على التفاعل مع الفكر الفلسفي الدخيل، مما يستدعي مراعاة هذا الجانب في ثقافتنا المعاصرة، بما يوفر إمكانية التفاعل الإسلامي مع الفكر الغربي الأن.

فكيف يمكن تجديد الفكر الديني الإسلامي المعاصر؟

من أجل الحصول على فهم أفضل للكيفية الجديدة التي يتوقع أن يكون عليها الفكر الديني في ثقافتنا المعاصرة، لا بد أن نلقي نظرة سريعة على

الحركات التجديدية في القرن العشرين، وعلى الدور الذي أنجزته فعلاً في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة.

إن تاريخ الفكر الإسلامي والفكر الكلامي بالأخص يقدم لنا دلائل واضحة على أن هناك حركات نقدية داخلية، تلك الحركات التي يمكن أن تسهم إسهاماً كبيراً في تكوين اتجاهات تجديدية كلامية. لكن سيطرة آراء (حجة الإسلام) أبي حامد الغزالي على مقاليد الفكر الإسلامي، قد ألجمت عقول المسلمين حتى يومنا هذا.

وقد عرف العالم الإسلامي في القرن العشرين شكلاً من أشكال التجديد، وهو يمثل الجهد الذي بذله مجددونكثيرون من أمثال: محمد إقبال، وعبد الحميد بن باديس، ومالك بن نبي؛ ويقدم هؤلاء فكرة واضحة عن المشكلات الفكرية والإنسانية التي تعرضت لها الأمة الإسلامية نتيجة للاستعمار الأوروبي، وما ترتب عليه من التشكيك في قدرة الفكر الإسلامي تجاه الفكر الغربي.

أما ذلك النوع من التجديد الذي عرفه العالم الإسلامي والمتأثر بالقرآن الكريم، فهو يمثل الجهود الدينية الكلامية التي بذلها مفكرون مسلمون، من أمثال الشيخ محمد عبده وغيره. وذلك للانفتاح على التجربة الأشعرية والإبداع من خلالها، وكأنهم وجدوا في الأصول الأشعرية المعين الذي يمكن فيه تجديد الفكر الديني الإسلامي المعاصر.

ولكن ينبغي ألا ننسى عدم انسجام كثير من المسائل الكلامية الأشعرية مع حاجاتنا المعاصرة، فلا نجد في كثير من هذه المسائل مسألة واحدة تتصل حقاً بواقع العالم الإسلامي المعاصر. فكيف يجهل هؤلاء المفكرون تلك المسائل والاعتراضات التي يلقيها الفكر الحديث والمعاصر بصيغ جديدة على العقل الإسلامي[١].

---

(١) انظر: لويس غرديه، فلسفة الفكر الديني، جـ ٣، ص ٢٧٨.

فإذا كانت غاية علم الكلام باقية حتى اليوم على ما كانت عليه في الأمس، وهي الرد والدفاع عن العقائد الدينية. فيجب أن تُؤخذ هذه العقائد بالمعنى الواسع الذي تُفهم عليه في الإسلام، فلا تكون فقط قيماً عقدية بل كلاً يتألف من شريعة وسياسة لها فلسفتها، ويكوّن المناخ الثقافي الإسلامي(١).

وصفوة القول: إنه إذا أردنا تجديد الفكر الديني المعاصر، لا بد أن تنشأ في علم الكلام الآن دراسات منهجية تتخذ من الأصول التالية محاور لها، وهذه الأصول هي:

أولاً: الرد على الفرق الضالة في نطاق العالم الإسلامي المعاصر، تلك التي استقلت عن المجال الإسلامي إما ظاهرياً كالدروز والقديانية والإسماعيلية، وإما واقعياً وحقيقياً مثل البهائية.

ثانياً: تكريس جزء مهم من الحملة الكلامية ضد المنحرفين من الفرق الصوفية في الإسلام، ومحاولة إخضاع هذه الانحرافات لمنهج عقلي صارم.

ثالثاً: الوعي الإسلامي بالمشكلات المنهجية التي تثيرها الفلسفة المعاصرة، وما سوف يؤدي إليه التعمق في هذه الفلسفة من تقدم وتميُّز في العلوم الدقيقة.

رابعاً: الانتفاح على الفكر الغربي المعاصر وقبوله والدخول في حوار حقيقي وشامل معه، بحيث ندرك تماماً ما يقتضيه الفكر الإسلامي في موقفه من هذا الفكر، وهو ما يؤدي إلى تجديد جوهر الفكر الإسلامي، بما يثيره الفكر الغربي الآن من مشكلات تنسجم مع حاجاتنا المعاصرة.

خامساً: توظيف علم الكلام منهجياً للرد على أصحاب المذاهب الهدامة التي تنكر الألوهية، وعلى رأسها أصحاب الوضعية المنطقية. وتلك المذاهب التي لا تضع في نطاقها حيزاً للألوهية أو وجود الله، مثل: الوجودية غير

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

المؤمنة؛ وتلك التي تصادر على الله سبحانه وتعالى مصادرة برجماسية. وذلك يتطلب انفتاح أوسع على المذاهب الفكرية التي تتنازع العالم المعاصر، بحيث نستطيع تقديم رد ودفاع منسجمين مع هذه المذاهب.

ويكفي أن نقول، إن الفكر الإسلامي ودوره في النهوض بالمجتمع العربي المعاصر، لا يقل أهمية عن دور العلم والتقنية الحديثة، إلاّ أن ذلك يقتضي تضافر جهود الباحثين في عقلنة الواقع العربي الإسلامي المعاصر، للإنتفاح على التجربة الغربية ـ فكراً وعلماً ـ والدخول في حوار حقيقي وشامل معها.

ثبت المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

١ ـ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٠ م.

٢ ـ ابن تغري بردى: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، بدون تاريخ.

٣ ـ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، تعليق: السيد سليمان الندوي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

٤ ـ ابن جلجل (أبو داود سليمان): طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥ م.

٥ ـ ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مكتبة المتنبي ـ ومكتبة سعد الدين، القاهرة ـ دمشق، بدون تاريخ.

٦ ـ ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٦ م. وطبعة دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

٧ ـ ابن حزم الأندلسي: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: د. إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

٨ ـ ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، الطبعة الأولى، السعودية، ١٩٨٢ م.

٩ ـ ابن خلدون: لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق: الأب لوسيانو روبيو، دار الطباعة المغربية، تطوان، ١٩٥٢ م.
١٠ ـ ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٠ م. وطبعة دار مكتبة الهلال، بيروت، بدون تاريخ، بتحقيق: حجر عاصي.
١١ ـ ابن رافع السلامي: تاريخ علماء بغداد، تحقيق: عباس العزاوي، مطبعة الأهالي، بغداد، ١٩٣٨ م.
١٢ ـ ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نشرة محي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٣٨ م.
١٣ ـ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨ م.
١٤ ـ ابن سينا: التعليقات، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣ م.
١٥ ـ ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤ م.
١٦ ـ ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٩ م.
١٧ ـ ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، تحقيق: الأب أنطوان صالحان اليسوعي، دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٩٨٣ م.
١٨ ـ ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩ م.
١٩ ـ ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، ١٩٥١ م.
٢٠ ـ ابن قتيبة: مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥ م.
٢١ ـ ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: د. أحمد أبو ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٧ م. وطبعة مكتبة المعارف ـ مكتبة النصر، الطبعة الأولى، بيروت ـ الرياض، ١٩٦٦ م،

٢٢ ـ ابن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق: محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، ١٩٠٨ م.
٢٣ ـ ابن المطهر الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مكتبة المحمدي، قم. ونسخة أخرى طبعت سنة ١٣١٠ هـ بدار الكتب المصرية، رقم ١٣١٦ ـ علم الكلام.
٢٤ ـ ابن نباته المصري: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٤ م.
٢٥ ـ ابن النديم: الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، طهران، ١٩٧١ م.
٢٦ ـ أبو بكر الباقلاني: التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة، تحقيق: ريتشرد مكارثي، بيروت، ١٩٥٧ م.
٢٧ ـ أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٩ م.
٢٨ ـ أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والطبيعية، بإشراف محي الدين صبري الكردي، مطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٣٦ م.
٢٩ ـ أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة محمد عاي صبيح، القاهرة، ١٩٦٢ م. وطبعة دار الأمانة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩م، بتحقيق: د. عادل العوا.
٣٠ ـ أبو حامد الغزالي: قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥ م.
٣١ ـ أبو حامد الغزالي: القسطاس المستقيم، تحقيق: رياض مصطفى العبد، دار الحكمة، دمشق ـ بيروت، ١٩٨٦ م.
٣٢ ـ أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة، بدون تاريخ.
٣٣ ـ أبو العباس الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: عادل نويهض، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩م.

٣٤ ـ أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٣٨ م.
٣٥ ـ أبو المظفر الإسفراييني: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٤٠ م.
٣٦ ـ أبو المعالي الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق: د. علي سامي النشار وآخرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩ م.
٣٧ ـ أبو نصر الفارابي: عيون المسائل (ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، تحقيق: فردريك ريتريشي) ليدن، ١٨٩٢ م.
٣٨ ـ أبو نصر الفارابي: تجريد رسالة الدعاوى القلبية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٤٦ هـ.
٣٩ ـ أبو نصر الفارابي: شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٤٩ هـ.
٤٠ ـ أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٨ م.
٤١ ـ أبو نصر الفارابي: الجمع بين رأيي الحكمين، تحقيق: د. ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٠.
٤٢ ـ أبو نصر الفارابي: الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦ م.
٤٣ ـ أبو نصر الفارابي: المنطق عند الفارابي، تحقيق: د. رفيق العجم، د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ٨٥ ـ ١٩٨٧ م.
٤٤ ـ أبو الوفاء التفتازاني (دكتور): دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٥٧ م.
٤٥ ـ أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج في تطريز الديباج، طبع على هامش الديباج لابن فرحون، القاهرة، ١٩٥١م.
٤٦ ـ أرثر كرسيتنس: إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، مراجعة: عبد الوهاب عزام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧ م.
٤٧ ـ أرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة: رمزي عبده جرجس، مراجعة: د. محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣ م.

٤٨ ـ أحمد صبحي (دكتور): في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، الإسكندرية، ١٩٨٢ م.
٤٩ ـ أفلاطون: فيدون، ترجمة وتعليق: د. نجيب بلدي، د. علي سامي النشار، عباس الشربيني، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٢ م.
٥٠ ـ ألبير نصري نادر (دكتور): فلسفة المعتزلة، دار نشر الثقافة، ١٩٥٠ م.
٥١ ـ ألبير نصري نادر (دكتور): أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨ م.
٥٢ ـ ألفرد جيوم: الفلسفة والإلهيات، ترجمة: توفيق الطويل (ضمن كتاب تراث الإسلام) مكتبة الآداب، ١٩٨٣ م.
٥٣ ـ إبراهيم المسلم: إطلالة على علوم الأوائل، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠ م.
٥٤ ـ إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي، دار العصور للطبع والنشر، مصر، ١٩٢٨ م.
٥٥ ـ إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، الجزء الأول، بيروت، ١٩٨٢ م.
٥٦ ـ بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، ترجمة: د. السيد يعقوب بكر، د. رمضان عبد التواب، دار المعارف، الطبعة الثانية، الجزء الرابع، القاهرة، بدون تاريخ.
٥٧ ـ بنيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦ م.
٥٨ ـ بول كراوس: تراجم أرسططاليسية منسوبة إلى ابن المقفع (ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي) وكالة المطبوعات ـ دار القلم، الطبعة الرابعة، الكويت ـ بيروت، ١٩٨٠ م.
٥٩ ـ بيومي مدكور (دكتور): اللذة والألم عند ابن سينا (مقال ضمن مجلة الثقافة) العدد ٦٩١، القاهرة، ١٩٥٢ م.
٦٠ ـ بيومي مدكور (دكتور): مقدمة كتاب الشفاء لابن سينا ـ قسم النفس ـ تحقيق: الأب جورج قنواتي، سعيد زايد، القاهرة، ١٩٧٥ م.
٦١ ـ بيومي مدكور (دكتور): في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) دار المعارف،

الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٣ م.
٦٢ ـ توفيق الطويل (دكتور): قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٤٧ م.
٦٣ ـ توفيق الطويل (دكتور): في تراثنا العربي الإسلامي (عالم المعرفة) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٥ م.
٦٤ ـ جعفر آل ياسين (دكتور): الفيلسوف الشيرازي، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨م.
٦٥ ـ جعفر آل ياسين (دكتور): المدخل إلى الفكر الفلسفي، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣ م.
٦٦ ـ جعفر آل ياسين (دكتور): فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣ م.
٦٧ ـ جعفر آل ياسين (دكتور): فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤ م.
٦٨ ـ جلال الدين السيوطي: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، مطبعة الموسوعات، القاهرة، بدون تاريخ.
٦٩ ـ جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: د. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
٧٠ ـ جلال الدين السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٤ م.
٧١ ـ جلال شرف (دكتور): الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠ م.
٧٢ ـ جميل صليبا (دكتور): من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣ م.
٧٣ ـ جورج شحاته قنوات ولويس غرديه: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: د. صبحي الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧م.
٧٤ ـ جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: د. محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، علي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي، بيروت، بدون

تاريخ.
٧٥ ـ جولد تسيهر: موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل (ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية).
٧٦ ـ حامد طاهر (دكتور): مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٥ م.
٧٧ ـ حسام الألوسي (دكتور): حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد، ١٩٦٧ م. وطبعة دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦ م.
٧٨ ـ حسام الألوسي (دكتور): دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠ م.
٧٩ ـ حسن حنفي (دكتور): التراث والتجديد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م.
٨٠ ـ حسن حنفي (دكتور): دراسات إسلامية، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م.
٨١ ـ حسن حنفي (دكتور): من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون تاريخ.
٨٢ ـ حسن عبد الحميد (دكتور) ومحمد مهران (دكتور): في فلسفة العلوم ومناهج البحث، مكتبة سعيد رأفت، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٠ م.
٨٣ ـ حمودة غرابة (دكتور): ابن سينا بين الدين والفلسفة (مجمع البحوث الإسلامية) القاهرة الحديثة للطباعة، القاهرة، ١٩٧٢ م.
٨٤ ـ حسني زينة: العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨ م.
٨٥ ـ حسين محفوظ (دكتور) وجعفر آل ياسين (دكتور): مؤلفات الفارابي، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٧٥ م.
٨٦ ـ حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٨٨ م.
٨٧ ـ الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق: د. نيبرج، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٢٥ م.
٨٨ ـ دافيد سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق:

د. جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١ م.
٨٩ ـ الداؤودي: طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٢ م. وطبعة دار الكتب العلمية الأولى، بيروت، ١٩٨٣ م.
٩٠ ـ دومينيك سورديل: الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: على المقلد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣ م.
٩١ ـ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤ م.
٩٢ ـ دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: د. تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، بدون تاريخ.
٩٣ ـ زاكية محمد رشدي (دكتور): السريانية وعلاقتها بالعربية، (مقال ضمن مجلة الدراسات الشرقية) العدد ٣، ١٩٨٥ م.
٩٤ ـ زهدي جار الله: المعتزلة، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٤٧ م.
٩٥ ـ ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي ـ مكتبة المثنى، مصر ـ بغداد، ١٩٦١ م.
٩٦ ـ سامي نصر (دكتور): فكرة الجوهر في الفكر الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٨ م.
٩٧ ـ السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٢٤ هـ.
٩٨ ـ سعيد بنسعيد (دكتور): الغزالي والفلسفة (مقال ضمن مجلة الفكر العربي) العدد ٤١، بيروت، ١٩٨٦ م.
٩٩ ـ سليمان داود (دكتور): نظرية القياس الأصولي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٤ م.
١٠٠ ـ سليمان دنيا (دكتور): الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧١ م.
١٠١ ـ سيف الدين الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١ م.

١٠٢ ـ شقرون (دكتور): مظاهر الثقافة المغربية (دراسة في الأدب المغربي في العصر المريني) دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥ م.
١٠٣ ـ الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، طبعة البابي الحلبي، . القاهرة، ١٩٧٦ م. وطبعة دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠ م.
١٠٤ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفرد جيوم، مكتبة زهران، بدون تاريخ.
١٠٥ ـ الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٤٨ هـ.
١٠٦ ـ صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، نشرة الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت، ١٩١٢ م.
١٠٧ ـ صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم ٨٣١ فلسفة.
١٠٨ ـ طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥ م.
١٠٩ ـ طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، ١٩٧١ م.
١١٠ ـ طه عبد الرحمن (دكتور): تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤ م.
١١١ ـ طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهواري: المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٨ م.
١١٢ ـ عباس العقاد: الفلسفة القرآنية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بدون تاريخ.
١١٣ ـ عباس سليمان (دكتور): نصير الدين الطوسي كاتب قلعة ألموت (دراسة وتحقيق) رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، ١٩٩٠ م.
١١٤ ـ عباس سليمان (دكتور): تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤ م.
١١٥ ـ عبد الأمير الأعسم (دكتور): الفيلسوف الغزالي، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١ م.
١١٦ ـ عبد الأمير الأعسم (دكتور): أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣ م.

١١٧ ـ عبد الجبار (القاضي): شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٥ م.
١١٨ ـ عبد الجبار (القاضي): المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥ م.
١١٩ ـ عبد الجبار (القاضي): المختصر في أصول الدين (ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة) دار الشروق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٨ م.
١٢٠ ـ عبد الحكيم الجندي: القرآن والمنهج العلمي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤ م.
١٢١ ـ عبد الرحمن بدوي (دكتور): ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات ـ دار القلم، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٧٩ م.
١٢٢ ـ عبد الستار عز الدين الراوي (دكتور): ثورة العقل، دار الرشيد، العراق، ١٩٨٢م.
١٢٣ ـ عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، طبعة مصر، ١٩١٠ م.
١٢٤ ـ عبدالله كنون: النبوغ المغربي في الأدب العربي، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦١ م.
١٢٥ ـ عبد المتعال الصعيدي: المجد دون في الإسلام، مكتبة الآداب، الطبعة الثانية، ١٩٦٢ م.
١٢٦ ـ علي سامي النشار (دكتور): مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٥ م.
١٢٧ ـ علي سامي النشار (دكتور) (وآخرين): ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الإسلامي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، بدون تاريخ.
١٢٨ ـ علي محمد حسن العماري: الإمام فخر الدين الرازي (حياته وآثاره)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩م.
١٢٩ ـ علي عبدالله الدفاع (دكتور): إسهام علماء المسلمين في الرياضيات، ترجمة: د. جلال شوقي، دار الشروق، الطبعة الأولى، بيروت، بدون تاريخ.

١٣٠ ـ علي مصطفى الغرابي: أبو الهذيل العلاف، دار الفكر الحديث، الطبعة الثانية، ١٩٥٤ م.
١٣١ ـ علي الوردي (دكتور): منطق ابن خلدون، دار كوفان للنشر، الطبعة الثانية، لندن، ١٩٩٤ م.
١٣٢ ـ عماد الدين الجبوري: الله والوجود والإنسان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦ م.
١٣٣ ـ عمار طالبي (دكتور): آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون تاريخ.
١٣٤ ـ عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
١٣٥ ـ عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣ م.
١٣٦ ـ ف. بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، دار المعارف، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ.
١٣٧ ـ فاطمة محجوب (دكتور): الموسوعة الذهبية للعلوم الإسلامية، دار الغد العربي، القاهرة، ١٩٩٢ م.
١٣٨ ـ فتح الله خليف (دكتور): فخر الدين الرازي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩ م.
١٣٩ ـ فتح الله خليف (دكتور): فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦ م.
١٤٠ ـ فخر الدين الرازي: الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٩٣٨ م.
١٤١ ـ فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ.
١٤٢ ـ فرانتز روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: د. أنيس فريحة، مراجعة: د. وليد عرفات، دار الثقافة، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣ م.
١٤٣ ـ فلوطرخس: في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ترجمة: قسطا بن لوقا (ضمن كتاب أرسطو طاليس في النفس، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي) وكالة

المطبوعات ـ دار القلم، الكويت ـ بيروت، بدون تاريخ.
١٤٤ ـ فيكتور شلحت اليسوعي: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤ م.
١٤٥ ـ القفطي (أبو الحسن علي بن يوسف): أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون تاريخ.
١٤٦ ـ كمال اليازجي وأنطوان غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٥٧ م.
١٤٧ ـ الكندي (أبو يوسف يعقوب): رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠ م.
١٤٨ ـ مارتن بلسسنر: مقال عن العلوم (ضمن تراث الإسلام لشاخت وبوزورث، ترجمة: د. حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد، مراجعة: د. فؤاد زكريا) عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨ م.
١٤٩ ـ ماكس مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد (ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الحمن بدوي) وكالة المطبوعات ـ دار القلم، الطبعة الرابعة، الكويت ـ بيروت، ١٩٨٠ م.
١٥٠ ـ ماهر عبد القادر (دكتور): فلسفة العلوم (المنطق الاستقرائي) دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤ م.
١٥١ ـ ماهر عبد القادر (دكتور): حنين بن إسحق، دارالنهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧ م.
١٥٢ ـ ماهر عبد القادر (دكتور): مقدمة في تاريخ الطب، دار العلوم العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨ م.
١٥٣ ـ محمد البهي (دكتور): الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٨٢ م.
١٥٤ ـ محمد السيد الجليند (دكتور)؛ ابن تيمية وقضية التأويل، دار عكاظ، الطبعة الثالثة، السعودية، ١٩٨٣ م.
١٥٥ ـ محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس العقاد، راجعه: عبد العزيز المراغي، د. مهدي علام، لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٥ م.
١٥٦ ـ محمد جلوب فرحان: تحليل أرسطو للعلم البرهاني، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٣ م.

١٥٧ ـ محمد جواد حسن الموسوي: حول غياب النص الفلسفي في ثقافتنا الحديثة (مقال ضمن المجلة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، العدد الثاني) الأردن، ١٩٩٣ م.
١٥٨ ـ محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م.
١٥٩ ـ محمد رضا المظفر (الشيخ): المنطق، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٥ م.
١٦٠ ـ محمد رمضان عبدالله (دكتور): الباقلاني وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦ م.
١٦١ ـ محمد شريف أحمد (دكتور): فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠ م.
١٦٢ ـ محمد صالح (دكتور): أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧ م.
١٦٣ ـ محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
١٦٤ ـ محمد طه الحاجري (دكتور): ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ.
١٦٥ ـ محمد عابد الجابري (دكتور): المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس (ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.
١٦٦ ـ محمد عابد الجابري (دكتور): المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢ م.
١٦٧ ـ محمد عابد الجابري (دكتور): السينوية: فصولها وأصولها (ضمن دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي) المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧ م.
١٦٨ ـ محمد عابد الجابري (دكتور): بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٠ م.
١٦٩ ـ محمد عابد الجابري (دكتور): التراث والحداثة (دراسات ومناقشات) مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩١م.

١٧٠ ـ محمد عابد الجابري (دكتور): فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٩٢ م.
١٧١ ـ محمد عابد الجابري (دكتور): نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٩٣ م.
١٧٢ ـ محمد عاطف العراقي (دكتور): المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٠ م.
١٧٣ ـ محمد عبد القادر (دكتور): عقيدة البعث في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦ م.
١٧٤ ـ محمد عبد الهادي أبو ريدة (دكتور): إبراهيم بن سيار النظام وآراء الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦ م.
١٧٥ ـ محمد علي أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفي (أفلاطون) دار الجامعات المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٧٤ م.
١٧٦ ـ محمد علي أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة) دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠ م.
١٧٧ ـ محمد علي أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠ م.
١٧٨ ـ محمد عمارة (دكتور): تيارات الفكر الإسلامي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٣ م.
١٧٩ ـ محمد غلاب (دكتور): المعرفة عند مفكري المسلمين، راجعه: عباس العقاد، د. زكي نجيب محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ.
١٨٠ ـ محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهرالقاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
١٨١ ـ محمد مزوز: من أجل أنطولوجيا إسلامية، وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٩٣ م.
١٨٢ ـ محمد يوسف موسى (دكتور): ابن تيمية (أعلام العرب) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، بدون تاريخ.
١٨٣ ـ محمد يوسف موسى (دكتور): بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٨ م.

١٨٤ ـ محمد يوسف موسى (دكتور): القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٨ م.
١٨٥ ـ محمود قاسم (دكتور): المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.
١٨٦ ـ محمود قاسم (دكتور): في النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٦٤ م.
١٨٧ ـ مصطفى الشكعة (دكتور): إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة السابعة، القاهرة، ١٩٨٩ م.
١٨٨ ـ معن زيادة (دكتور): معالم على طريق تحديث الفكر العربي (عالم المعرفة) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٧ م.
١٨٩ ـ المقري (أحمد بن محمد): نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٣٠٢هـ.
١٩٠ ـ ناجي معروف (دكتور): أصالة الحضارة العربية، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٧٥ م.
١٩١ ـ ناجي التكريتي (دكتور): الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢ م.
١٩٢ ـ ناصر الدين البيضاوي: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل ـ المكتبة الأزهرية، الطبعة الأولى، بيروت ـ القاهرة، ١٩٩١ م.
١٩٣ ـ نصر حامد أبو زيد (دكتور): الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م.
١٩٤ ـ نصير الدين الطوسي: تجريد العقائد، تحقيق: د. عباس سليمان (ضمن رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية) ١٩٩٠ م.
١٩٥ ـ نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ترجمة: د. محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٥ م.
١٩٦ ـ هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت، ١٩٦٦ م.
١٩٧ ـ ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر ودار بيروت، بيروت، ١٩٨٤ م.

١٩٨ ـ يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبعية، دار المعارف، مصر، ١٩٦٦ م.
١٩٩ ـ يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، بدون تاريخ.
٢٠٠ ـ يحيى بن خلدون: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تقديم وتحقيق وتعليق: د. عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، ١٩٨٠م.
٢٠١ ـ يحيى هويدي (دكتور): محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥ م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1 - Al-Alousi, H.: The problem of creation in islamic thought, Baghdad, 1962.
2 - Arberry, A.J.: Avicenna on theology, London, 1951.
3 - Arberry, A.J.: Revelation and Reason in islam, London, 1957.
4 - Louis, G: La pensée Religieuse d'Avicenne, Paris, 1951.
5 - Mahdi, Muhsin: Ibn Khaldun's philosophy of History, London, 1957.
6 - Majid Fakhry: Islamic occasionalism and its critique by Averaes and a quinas, London, 1958.
7 - Walzer, Richard: Greek into arabic, oxford, 1962.

الفهـرس